Bischöfliches
Gymnasium Josephinum

und damit in Verbindung stehende

höhere Bürgerschule

zu

Hildesheim.

Programm

für

das Schuljahr 1872—1873,

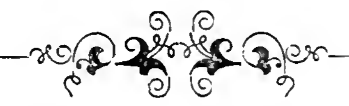
wodurch zugleich

zu den am 1. und 2. August stattfindenden öffentlichen Prüfungen so wie zu der Preisvertheilung und der Entlassung der Abiturienten am 8. August

ergebenst eingeladen wird.

Inhalt:

1) Ueber die Stellung des Horaz zur Philosophie, von Adolf Kirchhoff.
2) Schulnachrichten, vom Director Joseph Godehard Müller.



Hildesheim 1873.

Druck der August Lax'schen Buchdruckerei.



Ueber die Stellung des Horaz zur Philosophie.

I.

Stellung des Horaz zur Philosophie im allgemeinen.

Wenn bei irgend einem Dichter die Frage nach seinem Verhältniß zur Philosophie Berechtigung und Bedeutung hat, so bei Horaz. Mit gutem Grunde nennt ihn Lessing einen philosophischen Dichter.[1] Denn er hat sich nicht nur zu allen Zeiten seines Lebens mit philosophischen Studien aufs eifrigste beschäftigt, sondern dieselben sind auch vom bedeutsamsten Einfluß auf sein gesammtes Denken und Dichten gewesen.

Nachdem Horaz in Rom seine erste Jugendbildung vollendet hatte, begab er sich, wie er uns erzählt, nach Athen und widmete sich dort als Jüngling der Philosophie.[2] — Im gereiften Mannesalter kennt er keinen höheren Genuß, als in der stillen Zurückgezogenheit seines Sabinums philosophischen Studien obzuliegen.[3] Während in vorgerückteren Jahren der Schwung seiner Phantasie zu erlahmen und er deshalb der lyrischen Poesie mehr und mehr zu entsagen anfängt, erhöhet sich in gleichem Grade sein Interesse für die Philosophie; mit wahrer Herzenssehnsucht strebt er nach Ruhe und Muße, um sich ganz ihr zu weihen.[4] — Am Abend seines Lebens endlich erklärt er, er überlasse die Poesie jetzt passend jüngeren Leuten und widme seinerseits sich ganz den ernsteren philosophischen Studien:

Nimirum sapere est abjectis utile nugis,
Et tempestivum pueris concedere ludum,
Ac non verba sequi fidibus modulanda Latinis,
Sed verae numerosque modosque ediscere vitae.[5]

Durch die letzteren Worte macht uns Horaz mit dem Inhalt seines philosophischen Denkens bekannt. Er sagt, er halte es für angemessen, verae numerosque modosque ediscere vitae, Takt und Klang des wahren Lebens zu erkennen, er trachte nach richtiger Gestaltung, nach harmonischem Einklang des Denkens und Handelns.[6] Danach beschäftigt sich also Horaz mit Fragen der praktischen Philosophie, der Ethik. Das sehen wir denn auch sonst überall, wo er auf seine philosophischen Studien zu sprechen kommt. Nach der vorhin bereits citierten Stelle, Ep. II, 2, 43—45, suchte er zu Athen curvo dinoscere rectum, das Gerade scheiden zu lernen vom Krummen, d. h. das sittlich Verwerfliche vom sittlich Guten.[7] — Auf seinem Sabinum stellt er nach Ep. II, 2, 43—45 Untersuchungen an über das Wesen des Guten, das höchste Gut, die Freundschaft. Bei den ausführlichen Aeußerungen über seine Stellung zur Philosophie in Ep. I, 1 sagt er v. 11: „Meine ganze Thätigkeit geht darin auf, daß ich sinne und forsche, quid sit verum atque decens, was recht und gut sei.“[8]

So sehen wir denn überall, daß es dem Horaz bei seinem philosophischen Denken wesentlich darum zu thun ist, eine einheitliche sittliche Lebensanschauung zu gewinnen, sich darüber klar zu werden, wie es der Mensch anzufangen habe, um gut und glücklich in der Welt zu leben. Natürlich konnten ihm bei diesen ethischen Studien

---

1) Rettungen des Horaz; Bd. IV, S. 10; Ausgabe von Lachmann.
2) Ep. II, 2, 43—45.
3) Sat. II, 6, 60—76.
4) Ep. I, 1, 10—12 u. 20—26.
5) Ep. II, 2, 141—144. Vergl. Ep. I, 18, 59: Nil extra numerum modumque fecisse curas.
6) Numerus = Takt, passende Beobachtung des Schicklichen; modus = Melodie, Einklang, harmonische Uebereinstimmung des Lebens. Beides bildliche Ausdrücke, von der Musik und Poesie (Ars poet. 211) aufs Leben übertragen; ähnliche Bilder ja auch im Deutschen.
7) Curvum = pravum. Persius IV, 12: rectum discernis, ubi inter curva subit. Id. III, 3, 52: curvos deprendere mores.
8) Verum atque decens = rectum atque honestum. Verum = das Wahre vom moralischen Standpunkte aus = rectum; vergl. Sat. II, 3, 312; Ep. I, 7, 98. Decens = decorum = honestum; vergl. Cic. de off. I, 27, 94: Et quod decet, honestum est, et quod honestum est, decet.

auch physikalische Fragen nicht ganz fern bleiben, sofern ja die Erkenntnisse der Physik für die Ge[illegible] ethischen Lehren nicht gleichgültig sind. Thatsächlich äußert sich denn auch Horaz in seinen Gedichten [illegible] manche derartige Fragen, wie wir später sehen werden. Aber stets kommt er auf dieselben nur beiläufig [illegible] sprechen, nirgends treten sie als Hauptgegenstand oder als selbständige Resultate seines Denkens hervor. [illegible] Gebiet, auf dem er sich bewegt, ist und bleibt die Ethik. Auch da, wo Horaz die philosophischen Studien [illegible] empfiehlt, verweist er dieselben auf diesen, nach seiner Ansicht weitaus wichtigsten Theil derselben. [1]) Ja selbst die Poesie hat nach seiner Auffassung eine ethische Aufgabe, wie er Ep. II, 1, 126 ff. so schön ausführt.

Trotz seiner begeisterten Liebe zu philosophischen Studien ist indessen Horaz weder ein systematischer Philosoph, noch ein erklärter Anhänger irgend einer bestimmten Schule gewesen. Horaz kennt die Systeme der griechischen Philosophie, namentlich diejenigen, welche in der damaligen Römerwelt den meisten Anhang und Einfluß hatten. Daß er in jüngeren Jahren in Athen die Akademiker gehört hat, sagt er selbst; [2]) seine Bekanntschaft mit anderen Systemen, vor allem aber mit dem Stoicismus und Epikureismus, tritt überall zu Tage. Nirgends aber erklärt er sich ausschließlich für ein System; im Gegentheil sagt er ausdrücklich, daß er keiner Schule folge. In der ersten Epistel des ersten Buches, die ex professo über das philosophische Studium überhaupt und über seine persönliche Stellung zur Philosophie insbesondere handelt, heißt es vv. 13—19:

> Ac ne forte roges, quo me duce, quo lare tuter:
> Nullius addictus jurare in verba magistri,
> Quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes.
> Nunc agilis fio et mersor civilibus undis,
> Virtutis verae custos rigidusque satelles;
> Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor
> Et mihi res, non me rebus subiungere conor.

Ich schwöre, sagt der Dichter, nicht auf die Worte des Meisters irgend einer philosophischen Schule; ich gehe bei allen zu Gaste und habe ebensowohl Verständniß für die ernsten Forderungen der Stoa, wie für die entgegengesetzte Lebensansicht des Aristipp (des bekannten Vorgängers des Epikur, für dessen Namen der seinige hier von Horaz gewählt ist, um noch mehr hervorzuheben, daß er die entgegengesetztesten Lebensansichten gleichmäßig der Prüfung unterziehe und das Beste ihnen entnehme). — Durch diese gewissermaßen officielle Erklärung ist von vorn herein schon so ziemlich das Urtheil gesprochen über alle Versuche, den Horaz, wie mehrfach geschehen, zum einseitigen Anhänger irgend eines einzelnen philosophischen Systems zu machen. Hätte er dieselbe aber auch nicht abgegeben, so würde man doch durch eine vorurtheilsfreie Lectüre seiner Gedichte zu demselben Resultat kommen müssen, wie sich im weiteren Verlauf dieser Abhandlung zeigen wird.

II.

Stellung des Horaz zu den bedeutendsten philosophischen Systemen seiner Zeit.

Zur Zeit des Horaz hatten in Rom, wie hinlänglich bekannt, unter den Systemen der griechischen Philosophie der Stoicismus, der Epikureismus und die Skepsis der neueren Akademie die bei weitem größte Bedeutung. Horaz hat nun im Laufe der Zeiten das Geschick gehabt, jeder dieser drei Richtungen einseitig als Anhänger beigezählt zu werden. So versucht Arnold [3]) nachzuweisen, Horaz sei „im weiteren Sinne ein Platoniker gewesen,“ sei im wesentlichen der Richtung der neueren Akademie gefolgt. Die Dürftigkeit und Schwäche der dafür aus dem Dichter erbrachten Belegstellen ist jedoch Arnold selbst so wenig entgangen, daß er seine Deduction mit den bezeichnenden Worten schließt: „Vieles (bei Horaz) ist der Art, daß sich die Beziehungen (zu Plato) nicht bestimmt nachweisen lassen, sondern daß man nur eine Verwandtschaft der Gedanken und des Geistes fühlt!“ Wir können uns hier einer speciellen Widerlegung seiner Ansicht überheben; die Haltlosigkeit des dafür gelieferten Beweises ergibt sich für den aufmerksamen Leser Arnolds von selbst; auch wird das, was daran Haltbares zu sein scheint, im weiteren Verlauf dieser Abhandlung beiläufig seine Widerlegung finden. —

Thatsächlich nimmt Horaz nur zu den beiden anderen Systemen, zum Stoicismus und Epikureismus, eine bestimmte Stellung; nur auf sie kommt er stets zurück, wie jedem seiner Leser bekannt ist; nur auf sie

---

1) So seinen jungen Freund Lollius in Ep. I, 2 und 18, namentlich in vv. 96—103.
2) Ep. II, 2, 43—45.
3) Das Leben des Horaz, S. 81—93.

... er auch in der oben citierten Stelle, Ep. I, 1, 13—19, als Gegenstand seines Studiums und Grundlage ... Denkens hin. Und da ist es nun allerdings keineswegs von vorn herein einleuchtend, welchen Standpunkt er ihnen gegenüber eingenommen hat, so daß es nicht auffallen kann, wenn die Urtheile darüber so verschieden ausgefallen sind. Im Folgenden wollen wir ohne jede vorgefaßte Meinung den Versuch machen, aus den Schriften des Dichters darüber ein Urtheil zu gewinnen.

A. Stellung des Horaz zum Stoicismus und Epikureismus im allgemeinen.

Bei oberflächlicher Lectüre des Dichters könnte man leicht die Anschauung gewinnen, daß er ein entschiedener Feind der Stoa gewesen sei.

Denn fast überall, wo Horaz, wie das in den Satiren häufig geschieht, Stoiker erwähnt, behandelt er sie geringschätzig, und wo er die stoische Lehre vortragen läßt, da legt er sie komischen Figuren in den Mund. So wird Sat. I, 1, 14 der Stoiker Fabius als unermüdlicher Schwätzer bezeichnet und in Sat. I, 2, 134 nach Angabe der Scholien mit den Worten: Fabio vel judice vincam, eine bissige Anspielung auf ihn gemacht.— Epod. VIII, 15 befinden sich die libelli Stoici in Gesellschaft einer Dame, welche in ihrem Leben keineswegs die Grundsätze der Stoa repräsentiert. — Sat. I, 1, 120 wird der „triefäugige" Stoiker Crispinus erwähnt, der dann Sat. I, 3, 138 auch noch das Epitheton ineptus bekommt und endlich Sat. I, 4, 14 ff. als ein anmaßender und geistloser Vielschreiber charakterisiert wird. — Sat. II, 7 trägt Davus, ein Sclav des Horaz, an den lustigen Saturnalien seinem Herrn die stoische Weisheit vor, mit der Bemerkung, er verdanke dieselbe dem Thürsteher des eben genannten Crispinus; v. 45. — Sat. II, 3 eifert, abermals an den Saturnalien, gar ein ganz komischer Gesell, Damasippus, ein bankerott gewordener Kunsthändler, [1]) der in der Verzweiflung über seine Lage sich erst ins Wasser stürzen wollte, dann aber sich dem Stoicismus in die Arme geworfen hat, für die Paradoxien dieser Schule, die er, wie er selbst sagt, erst jüngst von dem Stoiker Stertinius aufgeschnappt hat. Stertinius gab nach Angabe der Scholien 220! stoische Schriften in lateinischer Sprache heraus; von seinem begeisterten Schüler Damasippus wird er v. 296 mit unbewußter Ironie „sapientum octavus" genannt, während er von Horaz Ep. I, 12, 20 spöttisch mit „Stertinium acumen" bezeichnet wird.

Aber Horaz richtet seinen Spott nicht blos gegen Persönlichkeiten, welche der stoischen Lehre anhängen, sondern auch gegen die Paradoxien dieser Lehre. So spricht er Sat. I, 3, 76 ff. gegen die paradoxe Behauptung der Stoiker, ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα [2]) = omnia peccata esse paria. — In derselben Satire macht er sich vv. 124—142 in ergötzlicher Weise lustig über die leicht zum Dünkel führenden Behauptungen der Stoa von den Vollkommenheiten, welche der Weise angeblich in seiner Person vereinigt, [3]) namentlich über die Behauptung, der Weise ist König. — Dieselbe Behauptung wird dem Gelächter preisgegeben zum Schluß von Ep. I, 1, 106—108, mit den Worten:

> „Kurz, gleich folget der Weise nach Jupiter, er ist allein reich,
> Frei und ein Würdenträger, ist schön, ist der Könige König,
> Ist trotz jedem gesund, — wenn er nicht vom Schnupfen geplagt wird." [4])

In Sat. II, 3 wird das Paradoxon der Stoiker: πᾶς ἄφρων μαίνεται [5]) von Damasippus dermaßen verfochten, daß er die ganze Welt mit alleiniger Ausnahme des stoischen Weisen nicht etwa blos für thöricht, nein geradezu für toll erklärt; die gewöhnlichen Menschenkinder, Horaz speciell mitgerechnet, sind nach Damasippus nicht blos stulti, sondern insani, verrückt. — Sat. II, 7 verficht sein Sclav Davus gegen Horaz mit einem ähnlichen komischen Eifer das stoische Paradoxon: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος = solum sapientem esse liberum et omnem stultum servum, wobei er es außerdem an Sottisen gegen seinen Herrn nicht fehlen läßt.

So scheint es denn, als wäre Horaz der Stoa gründlich abgeneigt. Aber es scheint auch nur so; thatsächlich dagegen entspricht der ethische Gehalt der stoischen Lehre der innersten Ueberzeugung des Horaz. Im ganzen werden wir das später sehen, nachdem wir die Lebensphilosophie des Horaz zur Darstellung gebracht haben; im einzelnen zeigt es sich selbst da, wo wir so eben den Horaz als anscheinend der Stoa feindselig erkannten.

So sind in Sat. II, 3 alle die Gedanken, welche der wunderliche Damasippus vorbringt, abgesehen von den Uebertreibungen und Sonderbarkeiten der Darstellung, sachlich durchaus mit den Gedanken des Horaz identisch. Damasippus richtet sich mit einem allerdings barocken Tugendeifer gegen dieselben Fehler, gegen die

---

[1]) Vergl. Cic. ad fam. 7, 23; ad Attic. 12, 29 u. 33.
[2]) Diog. Laert. VII, 101, 120.
[3]) Diog. Laert. VII, 122.
[4]) Uebersetzung nach Döderlein, wie auch bei den ferneren metrischen Citaten aus den Satiren und Episteln.
[5]) Diog. Laert. VII, 124.

auch Horaz in eigenem Namen beständig ankämpft, gegen Geiz und Habsucht (vv. 82—157); Ehrsucht (vv. 161 bis 223); Schwelgerei und Verschwendung (vv. 224—246); Ausschweifungen und verliebte Thorheiten (vv. 247 bis 280); religiösen Aberglauben (vv. 281—295). — Auch die Argumente, welche von Damasippus gegen diese Laster vorgebracht werden, entsprechen, von ihrer sonderbaren Einkleidung abgesehen, ganz den Gründen, die Horaz anderweitig selbst dagegen anführt. Während Damasippus nachweist, daß alle solchen Lastern Verfallenen insani, toll seien, ist auch Horaz seinerseits überzeugt, daß das Laster eine Thorheit, der Lasterhafte ein Thor sei; das vitium ist auch ihm eine stultitia, die virtus eine sapientia;[1]) wo er moralisiert, da geht auch er wesentlich darauf aus, dem Lasterhaften begreiflich zu machen, wie thöricht er handle, indem er sich durch seine Fehler um das wahre Glück des Lebens bringe. — Ja selbst die Ausdrücke, deren sich Horaz dabei bedient, erinnern an die termini der Stoa. So gebraucht er das Wort sanus für tugendhaft, verständig, frei von Fehlern, z. B. Sat. I, 4, 129; I, 5, 44; I, 6, 89—98; so schreibt ferner auch er dem Lasterhaften das „insanire" zu, z. B. Sat. I, 2, 49; I, 4, 27.

Dasselbe wie von der eben besprochenen Sat. II, 3 gilt von dem Seitenstück derselben, von Sat. II, 7. Hier trägt allerdings der Sclav Davus die stoische Lehre vor, und zwar in einer so gemeinen Sprache, wie sie eines Sclaven würdig ist. Allein der Inhalt dessen, was er sagt, ist wiederum durchaus vernünftig, ist vollkommen die Ansicht des Horaz selbst. Er zeigt die Knechtschaft, in welche Leidenschaft und Verkehrtheit den Menschen bringt; er thut also dasselbe, wie Horaz selbst an so vielen andern Stellen seiner Gedichte.[2])

Ja sogar die paradoxe Form, zu der sich die stoische Lehre zuspitzt, findet mutatis mutandis doch auch wiederum Gnade in den Augen des Horaz, da der sittliche Grundgedanke, dessen schroffer Ausdruck sie ist, von ihm getheilt wird. Interessant ist in dieser Beziehung besonders Ep. I, 16. Hier findet vv. 55 bis 56 der Sat. I, 3, 76 ff. bestrittene Satz: omnia peccata esse paria, insofern eine beschränkte Anerkennung, als erklärt wird, die Größe des Werthes eines gestohlenen Gegenstandes bestimme die Größe der Schuld nicht.[3]) — vv. 63—68 wird ferner gezeigt, daß der Geizige ein Sclav ist, und zwar mit offenbarer Beziehung auf das oben angeführte stoische Paradoxon: solum sapientem esse liberum et omnem stultum servum. — vv. 73 bis zum Schluß endlich spricht Horaz vollständig im Geiste der Stoa.[4]) — Auch fehlt es endlich nicht an Stellen und Bildern bei Horaz, welche an das oben angeführte stoische Paradoxon von den Vollkommenheiten, der Größe und dem Glücke des Weisen erinnern und eine gewisse Anerkennung desselben enthalten. Man vergleiche den Schluß von Sat. I, 6 und vor allem die schöne Stelle Carm. II, 20 ff., wo durchaus stoische Bilder zur Bezeichnung des Glückes und der Erhabenheit des Weisen angewandt werden.

Ferner, um von der Lehre der Stoa auf die Anhänger und Vertreter derselben zurückzukommen, so hat der Widerwille gegen Leute vom Schlage des Fabius, Crispinus, Stertinius, Damasippus den Horaz keineswegs an der richtigen Auffassung und Würdigung wirklicher stoischer Größen gehindert. Panätius erhält von ihm Carm. I, 29 das Epitheton nobilis. — Und der eifrigste Anhänger der Stoa konnte das Ideal der damaligen republikanischen Stoiker in Rom, den Cato, nicht höher stellen, als er gethan. Feiert er ihn doch Carm. I, 12, 35—36 als Heros der Republik neben den Heroen des Königthums, neben Romulus, Numa, Tarquinius. Ebenso ehrenvoll erwähnt er ihn Carm. II, 1, 23—24; Ep. I, 19, 14.

Endlich übt Horaz an der Stoa auch poetische Gerechtigkeit, und zwar dadurch, daß er in den Satiren in gleicher Weise, wie jene komischen stoischen Tugendeiferer, auch lächerliche Repräsentanten des Epikureismus einführt, solche Menschen nämlich, welche als ausgeartete Schüler ihres Meisters die höhere Lebensweisheit in raffinierten Sinnengenuß setzen und sich so in des Wortes ganzer Bedeutung als porci de grege Epicuri charakterisieren. So sind Sat. II, 3 und 4 durchaus als Gegenstücke von Horaz gedichtet; die Anlage der beiden Gedichte beweist das Zug für Zug. Während in Sat. II, 3 die stoischen Tugendschwätzer und ihr Gebahren dem Gelächter preisgegeben werden, macht sich Horaz in Sat. II, 4 in ebenso ergötzlicher Weise über jene Epikureer lustig, die in rein materielle Genüsse das Glück des Lebens setzen und mit ihrer Küchenweisheit in ähnlicher Manier wichtig thun, wie jene mit ihrer unverdauten Schulweisheit.[5]) — Auch Sat. II, 7 und 8 stehen schwerlich zufällig neben einander; während nämlich in Sat. II, 7 die Maßlosigkeit stoischen Tugendeifers durch Davus carikiert wird, überliefert umgekehrt Sat. II, 8 das Auftreten jener Leute dem Spotte, die ohne

---

[1]) Ep. I, 1, 41—42.

[2]) Vergl. Ep. I, 16, 63 ff.; Sat. I, 6, 16; Ep. I, 10, 41; Sat. II, 5, 99.

[3]) Cf. Cic. Parad. 3, 1: Parva, inquis, res est; at magna culpa. Nec enim peccata rerum eventu, sed vitiis hominum metienda sunt.

[4]) Die stoischen Anspielungen dieser Epistel humoristisch aufzufassen, wie Krüger in seiner verdienstvollen Ausgabe der Satiren und Episteln will, liegt kein Grund vor; wir kommen auf diese Epistel noch zurück.

[5]) Der Schluß von Sat. II, 4: Fontes ut adire remotos Atque haurire queam vitae praecepta beatae, ist eine köstliche Travestie einer Stelle des von Horaz, wie wir später mehrfach sehen werden, sonst sehr geschätzten epikureischen Dichters Lucretius; de rerum nat. I, 927.

höhere Bildung und Noblesse, im Sinne eines mißverstandenen, entarteten Epikureismus, allein durch äußern Glanz und reichbesetzte Tafeln zu imponieren suchen. — Endlich dürften auch Ep. I, 16 und 17 nicht ohne innere Beziehung auf einander sein; auch sie sind als Gegenstücke von Horaz zusammengestellt. Während nämlich, wie wir vorhin gesehen, Ep. I, 16 sehr viel Anerkennendes für die Stoa enthält, deren Paradoxien sogar einige Anerkennung finden, zollt Horaz umgekehrt in Ep. I, 17 der dem Epikur verwandten Aristippischen Weisheit seinen Beifall, soweit sich nämlich diese letztere auf den Umgang mit Menschen bezieht. So zeigt denn Horaz in diesen sechs, in verschiedene Abschnitte seines Lebens fallenden Parallelgedichten thatsächlich, was er Ep. I, 1, 16—19 als Grundsatz aufgestellt hat: seine allzeit gleiche, vollständig freie Stellung gegenüber den beiden bedeutsamsten philosophischen Systemen seiner Zeit, dem Stoicismus und Epikureismus, seine vorurtheilsfreie Würdigung der guten Seiten, seine Mißbilligung der Ausartungen und Uebertreibungen beider. — Daß er namentlich ohne alle übertriebene Vorliebe für den Epikureismus ist, auch schon in seinen jüngeren Jahren, beweist auch noch Sat. II, 6, 79 ff., wo die Stadtmaus, die als Vertreterin epikureischer Grundsätze auftritt, mit ihrer Lebensweisheit schlecht die Probe besteht.

Schon bis dahin also haben wir gefunden, worauf wir im Verlauf dieser Abhandlung noch mehrfach zurückkommen werden, daß sich die Stellung des Horaz zum Epikureismus und Stoicismus in den verschiedenen Abschnitten seines Lebens und den diesen angehörigen Dichtungen wesentlich gleich geblieben ist, daß man nicht in dem jungen Horaz, dem Dichter der Satiren, einen Epikureer, in dem ältern Horaz, dem Dichter der Episteln, einen Stoiker sehen kann. Denn er rügt in den Satiren ebenso gut die Ausartungen des Epikureismus, wie des Stoicismus, und er erkennt umgekehrt in den Episteln ebenso die guten Seiten der epikureischen, wie der stoischen Lebensauffassung an. Auch später, in den Episteln, achtet er ferner Stoiker à la Stertinius ebenso wenig, wie in seinen früheren Jahren, [1] und scherzt auch hier über stoische Uebertreibungen. [2]

Was aber, so muß man allerdings bei Lesung des Horaz, namentlich der Satiren fragen, mochte den Dichter veranlassen, die ernstesten Aufforderungen zur Sittlichkeit so oft komischen Personen in den Mund zu legen, und dann zu dieser Rolle insbesondere Stoiker zu ersehen? Er hatte dazu verschiedene Gründe. Vor allem ist es dem Horaz darum zu thun, den seiner Lyra jocosa [3] nicht wohl stehenden, bitteren Ernst auf diese Weise zu mildern, und den Schein eines anmaßenden Sittenrichters zu vermeiden. [4] Bei den Sittengemälden, die er in den Satiren entwarf, bei dem Spott über Thorheit und Laster mochte sich in seiner tief stehenden Zeit mancher, selbst aus den hohen Kreisen, in denen der Dichter verkehrte, hart genug getroffen fühlen; die Scholien deuten dergleichen wiederholt an. Er hatte deshalb Grund, zu fürchten, daß er hämischer Schmähsucht geziehen werden, daß es von ihm heißen möge: „Foenum habet in cornu, longe fuge! Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. [5] Daß dies thatsächlich geschah, sehen wir Sat. I, 4, 65 ff. und ebenso Sat. II, 1, wo sich Horaz mit Aufwand aller Gründe gegen diese Verdächtigung vertheidigt. — Darum gibt der Dichter den ernstesten sittlichen Mahnungen gern einen launigen Schluß; [6] darum läßt er, wenn anderen Leuten die Wahrheit gesagt ist, sich schließlich selbst die Wahrheit sagen, und zwar in übertriebener Weise; [7] darum redet er später in den die verderbten Sitten rügenden Satiren nicht in eigenem Namen. [8] Wenn er aber, um mit dem bittern Ernst den versöhnenden, heiteren Scherz zu paaren, sich gern Stoiker zum Vortrag der Rügen ausersah, so erkennen wir daraus deutlich, daß diese Schule wohl schon derzeit in Rom manche Vertreter haben mußte, die als lustige Personen eine dankbare Verwendung finden konnten und auf die ein Witz beim Publikum willkommene Aufnahme fand. [9] Eine Figur, wie die des Damasippus, ist offenbar nicht aus

---

1) Ep. I, 12, 20.

2) Ep. I, 1, 106—108.

3) Carm. III, 3, 69.

4) Gerade in den Satiren, in denen das Laster am ärgsten und rücksichtslosesten gegeißelt wird, läßt deshalb auch Horaz jene komischen Stoiker auftreten. In den ruhig gehaltenen Episteln spielen sie keine Rolle, — nicht deshalb, weil jetzt im höhern Alter Horaz eine andere Stellung zur Stoa einnimmt, sondern weil der Grund fehlt, um dessen willen er jene komischen Figuren in den Satiren gezeichnet hat.

5) Sat. I, 4, 34 u. 85.

6) Vergl. Sat. I, 1, 120—121; Ep. I, 1, 106—108. Sollte es ganz zufällig sein, daß gerade die erste der Satiren und die erste der Episteln mit einem erheiternden Scherze auf die Stoiker schließt?

7) Vergl. Sat. II, 3, 300 ff.; II, 7 am Schlusse.

8) Im ersten Buche der Satiren ertheilt Horaz die sittlichen Rügen selbst; im zweiten dagegen läßt er in solchem Falle stets eine dritte Person sprechen, worin wir einen Fortschritt seiner Kunst zu sehen haben, da die Darstellung hierdurch an Urbanität gewinnt. So redet Sat. II, 2 Ofellus; II, 3 Damasippus; II, 4 Catius; II, 5 Tiresias; II, 7 Davus; II, 8 Fundanius.

9) Später, und zwar schon bei den römischen Schriftstellern des ersten Jahrhunderts n. Chr., kommt öfters die Rede auf eine Sorte von Stoikern in Rom, die sich jener Geringschätzung und Verachtung zu erfreuen hatten, welche unwahre Aeußerlichkeit und anmaßendes Phrasenthum hervorzurufen pflegen; vergl. Friedländer, Sittengeschichte Roms, Th. 3, S. 558 ff. und 584 ff.

der Luft gegriffen, sondern nach dem Leben gezeichnet, wenn auch, wie natürlich, als Caricatur. Leute [illegible] Schlages mußten dem Horaz persönlich in der Seele zuwider sein, weil sie den denkbar größten Gegensatz gegen sein eigenes Wesen bildeten. Schon der ewige, selbstgefällige Docier-Ton und das hohle Pathos ihrer Sprache, verbunden mit der Gespreiztheit ihres äußeren Auftretens im wohlgepflegten Philosophenbart und der „mit Anstand in Falten gelegten Toga" mußten dem durchaus natürlichen und gediegenen Horaz mindestens lächerlich erscheinen; während die Zudringlichkeit, die Rechthaberei und hochmüthige Anmaßung, so wie die immer bis auf die Spitze getriebenen, schroffen Behauptungen dieser „römischen Pharisäer" so recht im diametralen Gegensatz standen gegen jene bescheidene Zurückhaltung und edele Maßhaltigkeit, gegen jene innere Wahrheit und liebenswürdige Humanität, welche den Horaz und sein Wesen auszeichnen. — Und so mag denn Horaz auch einer wohlberechtigten Stimmung des eigenen Herzens gefolgt sein, indem er diesen Leuten in seinen Satiren eine so komische Rolle zuwies, die von uns oben angeführten spöttischen Anspielungen auf sie machte und sie so dem verdienten Gelächter preisgab.

Als Gesammtresultat unserer bisherigen Untersuchung über die Stellung des Horaz zum Stoicismus und Epikureismus im allgemeinen ergiebt sich also: Horaz steht keinem der beiden Systeme feindselig, sondern beiden mit voller Objectivität gegenüber. Wo er die stoische Lehre von komischen Personen komisch vortragen läßt, befindet er sich trotzdem mit ihrem eigentlichen ethischen Gehalt in Uebereinstimmung; während er unwürdige Vertreter der Stoa durchzieht, huldigt er mit hoher Verehrung wahrhaften stoischen Größen; und wenn er die stoischen Uebertreibungen zum Gegenstande seiner Laune macht, so verschont er anderseits die Ausartungen und Lächerlichkeiten der Anhänger Epikurs ebenso wenig. So behauptet er den beiden Systemen gegenüber eine vollständig freie Stellung, indem er, nullius addictus jurare in verba magistri [1]), ohne Voreingenommenheit die guten Seiten bei beiden würdigt, die Ausartungen und Uebertreibungen rügt. — Diese seine Stellung ferner ist in den verschiedenen Abschnitten seines Leben und den diesen entsprechenden Dichtungen wesentlich sich gleich geblieben.

Das ist nun, wie man sieht, zunächst mehr ein allgemeines und negatives, als ein ins Einzelne gehendes und positives Resultat. Um letzteres zu gewinnen, bedarf es einer eingehenden Prüfung der philosophischen Ansichten des Horaz sowohl auf dem Gebiete der Physik, als besonders der Ethik. In beiden Beziehungen ist zuzusehen, in wiefern seine Gedanken mit den beiden Systemen harmonieren oder disharmonieren. Erst so wird sich ein endgültiges Urtheil über die Stellung des Horaz zu den beiden Systemen und über seine Philosophie überhaupt gewinnen lassen.

B. Stellung des Horaz zur Physik des Stoicismus und Epikureismus.

Wir haben im Eingange dieser Abhandlung erwähnt, daß das Gebiet, auf welchem sich das philosophische Denken des Horaz selbständig und mit Vorliebe bewegt hat, die Ethik gewesen ist. Ueber sehr wichtige Fragen der Naturphilosophie, z. B. die nach den letzten Gründen alles Seins, nach der Welt als Ganzem, der Erde, ihren Elementen u. s. w. äußert er nirgends eine Ansicht. Seinem wesentlich ethischen Standpunkte gemäß finden wir in seinen Gedichten nur das berührt, was mit der Ethik im unmittelbarsten Zusammenhange steht, die Frage nach den Göttern und dem Menschen. Unsere Untersuchung beschränkt sich also hier auch auf diese beiden Punkte.

a) Ansichten des Horaz über die Götter. Sein Verhältniß zur Volksreligion.

Horaz macht in seinen lyrischen Dichtungen von den Vorstellungen der Volksreligion einen so ausgedehnten Gebrauch, daß man wenige Oden bei ihm finden dürfte, die ohne Bezüge auf die griechisch-römische Mythologie wären. Er dichtet ferner eigene Hymnen zum Preise der Götter, z. B. das schöne Carmen saeculare, das liebliche Faunuslied, [2]) den Dithyrambus zu Ehren des Bacchus. [3]) Man sieht deutlich, daß sich der Dichter den religiösen Vorstellungen seines Volkes verwandt fühlt, daß es Seiten seines Wesens geben muß, die mit denselben harmonieren. Und wie könnte es auch anders sein! Die religiösen Vorstellungen der griechisch-römischen Welt verdankten ihre Entstehung wesentlich dem unbewußt dichtenden Geiste dieser Völker in ihrer Kindheits- und ersten Jugendperiode; das Leben und Weben der Natur war von der jugendfrischen Phantasie dieser Völker als ein Handeln persönlicher Wesen aufgefaßt und so vergöttert worden. Diese Religion war also ihrem innersten Wesen nach selbst Poesie, und es ist deshalb nichts natürlicher, als daß dichterische Naturen sich von ihr angezogen fühlen; riß doch die ästhetische Schönheit dieser Vorstellungen selbst Schiller noch zu der bekannten schwärmerischen Verherrlichung derselben in den „Göttern Griechenlands" hin. — Aber nicht blos dem

[1]) Ep. I, 1, 14.
[2]) Carm. III, 18.
[3]) Carm. III, 25.

Dichter, sondern auch dem Patrioten Horaz lag die Volksreligion am Herzen. Der römische Staat war bei diesem Glauben groß geworden; er war mit den Institutionen desselben aufs innigste verwachsen und er bildete außerdem für die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung die Basis der guten Sitte. Im Verfall der Religion seines Volkes sieht Horaz deshalb auch den Verfall des staatlichen und bürgerlichen Lebens; die Bürgerkriege und ihre Greuel, die tiefe sittliche Verkommenheit seiner Zeit erscheinen ihm als Folgen desselben. Er spricht diese Gedanken in den Oden bekanntlich oft aus und zwar nicht etwa dem Mäcenas und Augustus zu Liebe, [1]) sondern auch, wie man wohl sieht, aus eigenster Ueberzeugung.

Während wir nun so den Dichter und Patrioten mit der Volksreligion im Einklang finden, merken wir dem Denker Horaz deutlich an, daß ihm die naive Gläubigkeit, welche der Volksglaube voraussetzt, fremd ist. Denn trotz aller Achtung, mit der er vermöge der ihn belebenden humanen Gesinnung die religiösen Vorstellungen behandelt, welche den meisten seiner Zeitgenossen heilig sind, zeigt sich doch anderseits deutlich genug, daß er persönlich dieselben nicht rückhaltslos theilt.

So verflüchtigen sich bei Horaz die mythischen Götter häufig zu rationellen Begriffen; er gebraucht die Götternamen oft rein allegorisch. Man vergleiche z. B. Carm. I, 19, wo er schildert, wie ihn Venus, Bacchus und Licentia, Zuneigung, Wein und übermüthiger Frohsinn zu neuer Liebe führen. Aehnlich Carm. I, 30, wo der Dichter beim Opfer der Glycera bittet, Venus möge mit ihrem ganzen Gefolge bei ihr einkehren, ihr alle ihre Gaben verleihen: warme Liebe (Amor), Herz und Gemüth (Nymphen), Anmuth (Grazien), Jugendfrische (Juventas = Hebe) und den Zauber des Gesanges (Merkurius). Aehnlich ferner Epod. 13, 2 nives deducunt Jovem; Carm. I, 16, 12 Jupiter ipse ruens tumultu etc. Horaz behandelt hier die Götternamen ebenso, wie etwa die Dichter der Gegenwart, als poetische Bilder. [2]) — Wie wenig ernst er es mit den Götternamen nimmt, wie sehr sie und die sich daran knüpfenden Begriffe seiner dichterischen Phantasie zum Spielball dienen, zeigt sich z. B. auch darin, daß er seine Rettung vom Tode durch den umstürzenden Baum an drei Stellen, wo er darauf zu sprechen kommt, jedesmal einer andern Gottheit zuschreibt, nämlich Carm. II, 17, 28 dem Faun; III, 4, 27 den Musen; III, 8, 8 dem Bacchus. Es entscheiden bei ihm in diesem und ähnlichen Fällen nicht religiöse, sondern ästhetische Interessen. — Darum benutzt er auch unbedenklich selbst ethisch anstößige Göttersagen, wenn sie sonst gerade dichterisch gut zu verwerthen sind, z. B. Carm. I, 10, 9—12 die Diebstahlsgeschichte des Mercurius. — Obgleich Spöttereien durchaus fern, behandelt er doch hin und wieder religiöse Gegenstände mit einem gewissen skeptischen Humor. Sein „Credite posteri“ in Carm. II, 19, 2 klingt ebenso komisch, wie rationalistisch. Aehnlich wirken die Worte „cum somnia vera“ in Sat. I, 10, 33. Wenn in Sat. II, 5, 59 Tiresias zu Ulixes sagt: O Laertiade, quidquid dicam, aut erit aut non, so liegt die beabsichtigte Dilogie, der Scherz über die Unzuverlässigkeit der vaticinia, am Tage. Wie spaßig außerdem die ganze Satire, in welcher der von Ulixes aus der Unterwelt citierte Seher nichts Besseres zu thun weiß, als ihn über Erbschleicherei und Aehnliches zu belehren! — Die Ansicht des Horaz über die Götterbilder steht der volksthümlichen [3]) Idololatrie ganz fern; er sieht in ihnen nichts weiter, als Holz und Stein. Sat. I, 8, 1—3 bestimmt die Laune des Schreiners darüber, ob aus dem Holzblock eine Bank oder ein Gott gemacht werden soll. Derselbe entscheidet sich für letzteres, und so entsteht ein Priapus, der sich in unserer Satire, vv. 37—48, ebenso indecent ausdrückt, wie benimmt. — Ferner erhebt sich die Anschauung des Horaz über die Verehrung der Götter weit über die betreffenden volksthümlichen Vorstellungen. In dem schönen Gedicht an Phidyle, Carm. III, 23, lehrt er, daß es nicht auf den geopferten Gegenstand, sondern einzig auf die Gesinnung beim Opfer ankomme. — Der in der römischen Religion besonders stark ausgeprägte timor deorum und aus ihm hin und wieder hervorgehende widersinnige Gelübde finden seine Anerkennung nicht; vergl. Sat. II, 3, 288—295. — Eine Reihe von Dingen, die mehr oder weniger mit dem Volksglauben zusammenhängen, bezeichnet Horaz direct als lächerlichen Aberglauben. Bei der Beschaffenheit des römischen Religionswesens, wonach schwer zu sagen ist, wo das Wesentliche aufhört und das Unwesentliche beginnt, streift es schon stark an Rationalismus, wenn er Ep. II, 2, 208—209 äußert:

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures portentaque Thessala, rides? [4])

---

[1]) Daß in diesen Kreisen sehr auf Achtung gegen die Volksreligion gehalten wurde, ersieht man unter andern aus einer Stelle bei Dio Cassius LII, 36, wo Mäcenas die Aeußerung macht, daß die Verächter der Götter auch sonst niemand in Ehren hielten.

[2]) Dies allegorisierende Verfahren erinnert an die Stoiker; dasselbe war indessen auch dem epikureischen Lucretius nicht fremd; vergl. Zeller, Philosophie der Griechen, Theil 3, Abth. 1, Aufl. 2, S. 399.

[3]) Vergl. Friedländer, a. a. O., Th. 3, S. 501 ff.

[4]) Wie viel man noch zur Zeit des Horaz auf solche Dinge gab, und zwar zum Theil selbst in den höchsten Kreisen, zeigt das Beispiel des Augustus; vergl. Sueton, August. Cap. 90—96. — Friedländer, a. a. O., S. 464 ff.

Ueber die Entstehung der Heroenverehrung theilt Horaz die rationalistischen Ansichten des Euemerus. Nach Carm. IV, 8 verdanken die Heroen ihre Göttlichkeit den Dichtern; sie sind durch Verherrlichung der Dichter unsterblich gewordene, berühmte Männer der Vergangenheit; so z. B. Herkules, die Dioskuren, Bacchus. Göttliche Wesen dieser Art schafft also der Dichter, wie Götterbilder der Schreiner. — Bei solcher Auffassung der Dinge wird es denn auch dem Horaz nicht schwer, zu der Zahl der überlieferten Gottheiten eine neue hinzuzufügen. Er feiert den Octavian Carm. I, 2 als den auf Erden erschienenen Mercurius; Carm. I, 12 läßt er ihn als Statthalter Jupiters die Welt regieren, ein Gedanke, der noch bestimmter Carm. III, 5 wiederkehrt; Carm. III, 3, 11 schlürft Augustus Nektar, gelagert zwischen Pollux und Herkules; Carm. IV, 5, 31 ff. endlich wird Augustus vollständig vergöttert, und zwar, was nicht zu übersehen ist, mit ausdrücklichem Hinweis auf den entsprechenden Heroencult der Griechen. — Ep. II, 1, 5—17 spricht sich Horaz dem Augustus gegenüber über dies Verfahren förmlich aus. Er sagt: Romulus, Liber, Castor, Pollux, Herkules sind nach Verrichtung großer Thaten in die Tempel der Götter aufgenommen, nachdem sie nicht mehr auf der Erde weilten und der Neid kleinerer Geister, durch den Tod versöhnt, ihre Verdienste nicht herabzusetzen wagte; dir dagegen beweisen wir schon bei Lebzeiten göttliche Ehre. Die Vergötterung ist also, wie Horaz hier dem Augustus ehrlich und nüchtern ins Angesicht bezeugt, in seinen Augen nichts weiter, als eine Anerkennung und Huldigung des Verdienstes; die so entstehenden und entstandenen göttlichen Wesen sind nichts weiter, als Schöpfungen der dankbaren Menschheit, der dichterischen Phantasie; coelo Musa beat; Carm. IV, 8, 29. [1]) — Schon durch diese Auffassung des Heroencults wird dem Volksglauben in weitem Umfange der reale Boden entzogen. Allein Horaz geht noch weiter. In Ep. I, 6, die man überhaupt als das Credo des Dichters, als den wesentlichen Inbegriff seiner Lebensanschauung bezeichnen könnte, sagt er vv. 3—5:

> Hunc solem et stellas et decedentia certis
> Tempora momentis sunt qui formidine nulla
> Imbuti spectent.

„Es gibt Leute, welche die Sonne, die Gestirne und die nach bestimmten Bewegungsgesetzen wechselnden Jahreszeiten ohne heilige Scheu betrachten.“ [2]) Diese Leute sehen also darin Naturkörper und Naturkräfte, nicht Götter und Göttliches im Sinne der griechisch-römischen Volksreligion. Gehört Horaz zu diesen Leuten? Ja, unbedingt; die Anlage der Epistel erhebt das über allen Zweifel, wie wir später durch eine Analyse derselben beiläufig darthun werden. Daß durch diese wissenschaftliche Ansicht von der Natur der gesammte antike Götterglaube, der ja wesentlich Naturreligion ist, aufs ärgste ins Wanken geräth, versteht sich von selbst. Zwar dient sie dadurch noch nicht „sclavisch dem Gesetz der Schwere, die entgötterte Natur,“ aber entgöttert und dem Gesetze dienstbar geworden ist sie schon.

So bleibt denn darüber kein Zweifel bestehen, daß sich das religiöse Bewußtsein des Horaz von der Volksreligion emancipiert hat, daß ihm die naive Gläubigkeit,[3]) welche diese voraussetzt, ebenso fehlt, wie den meisten seiner gebildeten Zeitgenossen.

Ob es dagegen dem Horaz gelungen ist, philosophisch zu einer bestimmten Gottesanschauung zu gelangen, ist nicht leicht zu entscheiden. Bedeutsam ist für diese Frage die Stelle Sat. I, 5, 101—103:

> ... namque deos didici securum agere aevum,
> Nec, si quid miri faciat natura, deos id
> Tristes ex alto coeli demittere tecto.

---

[1]) Man hat gegen Horaz wegen dieser dem Augustus gezollten Huldigung schwere Vorwürfe erhoben. Allein erstens kommt ihm dieselbe sachlich vom Herzen, sie ist wahr und aufrichtig; wenn er in Augustus den Retter der Gesellschaft feiert, wie das z. B. in dem vorhin citierten Carm. IV, 5 geschieht, so liegt kein irgend haltbarer Grund vor, anzunehmen, daß dies nicht seiner innersten Ueberzeugung entsprochen habe. Was aber zweitens die Form dieser Huldigung angeht, so erscheint uns dieselbe nach unseren Ansichten und Gefühlen allerdings horrend; allein wir dürfen nicht vergessen, daß bei den anthropomorphistischen Religionsansichten des Alterthums zwischen Gott und Mensch überall keine so unausfüllbare Kluft lag; daß vielmehr die religiösen Anschauungen desselben es nahe legten, in scheinbar oder wirklich die gewöhnliche Menschheit überragenden Persönlichkeiten höhere Wesen zu erblicken. So kam es, daß noch in historischen Zeiten im Orient Alexander, die Diadochen und selbst römische Consuln vergöttert wurden, ja daß diese Art der Huldigung anfing, einen Theil des stehenden Hofceremoniells zu bilden. Mit der Monarchie der Julier begann das auch in Rom Sitte zu werden. Der Genius des Kaisers trat hier an die Stelle des bis dahin verehrten Genius des Staates. Horaz dichtet nur, was seine Zeitgenossen thun, und was alle übrigen Dichter der Augusteischen Zeit gleichfalls dichten (vergl. Becker-Marquardt, röm. Alterthümer, Th. 4, S. 423 ff.; Friedländer, a. a. O., S. 455 ff; Bentley, zu Horaz Ep. II, 1, 16), und ist dabei, wie wir gesehen, ehrlich genug, dem Augustus direct dabei zu sagen, wie es eigentlich mit der Vergötterung gemeint sei. — Im übrigen aber beweist die Leichtigkeit, mit der sich Horaz gleich seinen Zeitgenossen in Augustus einen neuen Gott gefallen läßt, nicht undeutlich, wie wenig er an die alten glaubte. Er hat, wie wir gesehen, über den Heroencult vollständig rationalistische Ansichten. —

[2]) Formido = Scheu vor den Göttern. Lucret. V, 12—17: Praeterea cui non animus formidine divum Contrahitur? Tac. Germ. 39: silvam prisca formidine sacram.

[3]) Daß es mit dieser derzeit überhaupt in Rom zu Ende ging, zeigt ausführlich Krahner, Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion.

Hier stimmen nicht blos die Gedanken, sondern selbst die Worte „deos didici securum agere aevum“ mit Lucretius V, 82 und VI, 58 überein. Danach könnte es also aussehen, als theile Horaz die Ansicht des Epikur über die Götter und ihr Verhältniß zur Welt, wonach die Welt die Götter nichts angeht, es keine göttliche Weltregierung, keine Vorsehung gibt. Allein man dürfte damit doch zu viel aus dieser Stelle herauslesen. Es handelt sich in ihr bekanntlich um ein angebliches Mirakel, um ein Gaukelspiel. Man will dem Horaz und seinen Begleitern im Tempel zu Gnatia weismachen, es verbrenne hier der Weihrauch ohne Feuer, die Götter ließen ihn durch ein Wunder in Dampf aufsteigen. Lachend ruft Horaz aus: „Das glaube der Jude Apella, nicht ich; so viel weiß ich, das Ding geht natürlich zu; die Götter hätten viel zu thun, wenn sie sich um solche Kleinigkeiten bekümmern wollten!“ Zunächst hat das von Horaz aus Lucretius herangezogene Citat in dem angegebenen Zusammenhange offenbar nur diesen Sinn; es spricht sich zunächst darin nur der Unglaube aus an derartige Mirakel und die Ueberzeugung, daß sie stets natürlich zugehen, daß das mirum fieri natura, nicht durch ein unmittelbares Eingreifen der Götter. Eine allgemeine, absolute Leugnung der göttlichen Fürsorge ist offenbar damit nicht ausgesprochen. — Wollte man Letzteres annehmen, so würde diese Aeußerung des Horaz im directen Widerspruche stehen mit allen den Stellen, wo eine solche göttliche Fürsorge ausdrücklich hervorgehoben oder stillschweigend vorausgesetzt wird. Solcher Stellen haben wir eine Reihe bei Horaz. So legt er Carm. I, 12, 13—16 dem Jupiter die gesammte Weltregierung, die Leitung der Götter, der Menschen und der Natur bei. In den Römeroden wird Carm. III, 1, 6 dem Jupiter die Weltherrschaft, Carm. III, 4, 45 ff. die alles umfassende, gerechte Leitung der Welt beigelegt; ähnliche Gedanken finden sich auch Carm. III, 2, 29 ff. und III, 6. Abgesehen von diesen Tendenzgedichten spricht Horaz auch an andern Stellen so, daß man zu der Annahme geneigt wird, er glaube an einen, die Welt mit Gerechtigkeit und Weisheit regierenden Gott. So Epod. XIII, 7:

Cetera mitte loqui: deus haec fortasse benigna
Reducet in sedem vice.

So ferner Carm. III, 29, 29 ff.:

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus,
Ridetque si mortalis ultra
Fas trepidat.

So ferner Ep. I, 11, 22:

Tu, quamcumque deus tibi fortunaverit horam,
Grata sume manu.

In solchen Worten scheint das Herz zu sprechen. Freilich sollte man denken, daß Horaz diesem Glauben dann auch häufiger sittliche Motive entnommen hätte. Letzteres ist aber allerdings gerade da, wo wir es am ersten erwarten müßten, in den Episteln nämlich, nicht der Fall. Auf seine Lebensphilosophie haben, wie wir später sehen werden, religiöse Ueberzeugungen keinen Einfluß; er hat bei seiner Ethik immer nur den Menschen als solchen im Auge; weder dem Götterglauben der Volksreligion, noch dem philosophischen Glauben an eine gerechte göttliche Weltregierung entlehnt er in den gereiftesten und spätesten Erzeugnissen seiner Muse, in den zumeist mit ethischen Fragen beschäftigten Episteln, sittliche Motive; Gutes und Böses tragen da Lohn und Strafe lediglich in sich selbst.

Verfehlt erscheint es, wenn man, wie mehrfach geschehen, behauptet, es habe in späteren Jahren ein Umschwung in den religiösen Ansichten des Horaz stattgefunden; früher ein Anhänger Epikurs, habe er später wieder den Anschauungen der Volksreligion oder auch der Stoa gehuldigt. Weder das Erstere, der einseitige Anschluß an Epikur in jungen Jahren, noch das Letztere läßt sich nachweisen. Hervorgerufen ist diese Behauptung einerseits dadurch, daß man in der vorhin erklärten Stelle Sat. I, 5, 101—103 ein bestimmtes und allgemeines epikureisches Glaubensbekenntniß gesehen hat, anderseits durch die sonderbare Auffassung von Carm. I, 34. Statt in diesem Gedicht das zu sehen, was es enthält, „die poetische Schilderung eines überwältigenden Naturereignisses und der durch dasselbe hervorgerufenen, momentanen Stimmung,“ hat man aus demselben eine „Bekehrung“ des Horaz herausgelesen. Wodurch wäre denn dieselbe nach dem Gedicht herbeigeführt? Durch einen Donnerschlag aus heiterem Himmel. Man wird gestehen müssen, daß hier Ursache und Wirkung einander doch gar zu wenig entsprächen. Ein solches Naturereigniß mag für den Augenblick auf die Nerven, auf die Stimmung wirken können; aber wie es auf einmal die innersten Ueberzeugungen eines Mannes, wie Horaz, total umgestalten soll, ist schwer abzusehen. Dichterisch genügt ein solches Motiv, sachlich nicht. — Worin ferner soll die Bekehrung denn bestanden haben? In dem Rückfall in die kindlichen Vorstellungen der Volksreligion? Dann wäre das Verdienst derselben jedenfalls nicht hoch anzuschlagen, und wäre außerdem die Bekehrung ebenso schnell vorübergegangen, wie eingetreten. Denn Carm. III, 23 redet Horaz schon wieder im Geiste eines parcus cultor deorum; Ep. I, 6, 3—5 ist er schon wieder insofern insipientis sapientiae

consultus, als er mit Epikur in Sonne, Mond und Sternen nichts weiter, als Naturkörper sieht; und über miracula lacht er in den letzten Jahren seines Lebens, Ep. II, 2, 108 ebenso, wie einst als Jüngling in Gnatia, Sat. I, 5, 101—103. — Oder soll in der Ode die philosophische Bekehrung des Dichters vom Epikureismus zum Stoicismus angedeutet sein? Auch diese Annahme ist unhaltbar. Was zunächst das ethische Gebiet betrifft, so begegnen wir in den Gedichten des Horaz überall, in den früheren, wie in den späteren, denselben ethischen Grundanschauungen. Wir werden das bei Darstellung der Ethik sehen. Daß sich in den Lebensanschauungen des Horaz zu irgend einer Zeit eine plötzliche Revolution oder auch nur nach und nach eine wesentliche Aenderung der Principien vollzogen habe, läßt sich nicht haltbar nachweisen. Das ist allerdings richtig, daß sich in den seiner späteren Lebenszeit angehörigen Episteln durchschnittlich ein größerer Ernst zeigt, als in den seiner Jugend angehörigen Satiren, den Epoden und dem ersten Buche der Carmina. Horaz weist ja selbst verschiedentlich darauf hin, wie er mit zunehmendem Alter ernster geworden.[1]) Aber seine Lebensauffassung im ganzen ist in den frühesten und spätesten Gedichten eine und dieselbe. Ja selbst der heitere Frohsinn der Jugend hat den Horaz nie ganz verlassen; seine Gedichte aus den verschiedenen Lebensabschnitten zeugen überhaupt von einer seltenen Gleichmäßigkeit der Stimmung. Unter den unbestritten zu den spätesten Dichtungen des Horaz gehörigen Carmina des vierten Buches befinden sich viele, die an Leichtigkeit der Lebensauffassung sich in nichts von den leichtesten Carmina des ersten Buches unterscheiden,[2]) während umgekehrt manche Epoden und Satiren an sittlichem Ernst mit jeder der Episteln wetteifern.[3]) — In Carm. I, 34 kann also in ethischer Beziehung keine Umkehr des Dichters angedeutet sein.

Aber auch in Beziehung auf physische Fragen läßt sich eine solche nicht nachweisen. Wir haben schon darauf hingedeutet, wie Horaz in Ep. I, 6, deren Entstehung später zu setzen ist, als Carm. I, 34, im Sinne Epikurs sich über die Himmelskörper ausspricht, also der insipiens sapientia in dieser Beziehung nach wie vor anhängt. — Wollte man endlich annehmen, daß in Carm. I, 34 eine derzeit erfolgte Rückkehr des Horaz zu dem Glauben an die göttliche Allmacht und Weltregierung Ausdruck gefunden habe, so wäre zunächst nachzuweisen, daß er diesen Glauben vorher verloren, daß er ihn nicht gehabt hätte, — was unmöglich ist. Denn gerade in Gedichten, die aller Wahrscheinlichkeit nach vor Carm. I, 34 liegen, spricht der Dichter diesen Glauben mit Entschiedenheit aus. Carm. I, 34 setzt Franke in seinen fasti Horatiani ins Jahr 729—730; Baiter 730—731. Dagegen entstanden nach Franke sämmtliche Römeroden in den Jahren 725—728. Carm. I, 12 ferner entstand sicher vor dem Jahre 727.[4]) Noch früher, aller Wahrscheinlichkeit nach in die Jahre 721—723, fällt die Entstehung von Epod. XIII. — Alle die von uns vorhin angeführten Gedichte also, in denen Horaz von der göttlichen Allmacht und Weltregierung spricht, sind den herkömmlichen chronologischen Berechnungen nach früher abgefaßt, als Carm. I, 34. Wollte man also in diesem Gedicht das Referat über eine zur Zeit seiner Abfassung stattgefundene Bekehrung des Horaz zu dem Glauben an die göttliche Weltregierung sehen, so ergäbe sich das Absurdum, daß Horaz diesen Glauben zu einer Zeit wiedergewonnen habe, wo er ihn nachweislich noch gar nicht verloren hatte.

Da indessen die Zeitbestimmung von Carm. I, 34, wie so vieles in der Chronologie der Gedichte des Horaz, auf vager Grundlage beruht, so wollen wir auf die hervorgehobenen chronologischen Bedenken kein zu großes Gewicht legen. Wie wir anderweitig gesehen, bedarf es ihrer nicht, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß es gänzlich verfehlt sein würde, wenn man in die Entstehungszeit von Carm. I, 34 einen totalen Umschwung der religiösen oder philosophischen Ansichten des Horaz verlegen wollte. Ein solcher hat nachweislich zu keiner Zeit seines Lebens stattgefunden; ohne die poetischen Bilder unsers Gedichtes und ohne die einseitige Auffassung der vereinzelten Stelle Sat. I, 5, 101—103 würde durch die sonstige Lectüre des Horaz schwerlich jemand dazu gekommen sein, das Gegentheil zu behaupten.

b. Ansichten des Horaz über den Menschen, die menschliche Gesellschaft, die Seele.

In Beziehung hierauf ist vor allem wichtig Sat. I, 3, 98—114. Horaz bekennt sich hier zu den von Epikur den jonischen Physikern entlehnten materialistischen Ansichten. Der Mensch ist danach der Erde entsprossen.[5]) Er ist anfangs ohne alle Cultur, ein mutum et turpe pecus. Später ersteigt er eine höhere

---

[1]) Ep. I, 10; II, 2, 55 und 211.

[2]) Vergl. Carm. IV, 1; 7; 10; 11; 12; 13.

[3]) Vergl. Sat. I, 1; I, 6; II, 2; II, 6.

[4]) Denn das Gedicht enthält die Verherrlichung des Octavianus, der hier, wie schon bemerkt, als Statthalter Jupiters auf Erden gefeiert wird. Hätte Octavianus derzeit bereits den sein höheres Wesen gerade bezeichnenden Titel Augustus gehabt, so würde ihm derselbe von Horaz, der ihn nur „Cäsar" nennt, hier sicher ebenso beigelegt sein, wie Carm. III, 3, 11 und III, 5, 3. Octavian erhielt den Beinamen Augustus am 16. Febr. 727; also liegt die Entstehung des Gedichtes vor dieser Zeit.

[5]) Lucretius V, 788 ff.

... durch die Entwickelung der Sprache.[1]) Dann vereinigen sich die Menschen zu geselligem Leben. Um dieses zu ermöglichen, des Nutzens wegen, entwickeln sie Gesetz und Recht. Von Natur gibt es kein Recht und Unrecht, sondern nur durch positive Satzung, die im Interesse des Gemeinwohls stattgefunden hat; der natürliche Sinn des Menschen kann Recht und Unrecht nicht so von einander unterscheiden, wie etwa das, was ihm nützt und schadet. Den Stoikern gegenüber, welche sagen, τὸ δίκαιον φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει,[2]) behauptet er v. 98: Utilitas justi prope mater et aequi. Denselben Gedanken drückt er dann mit aller Entschiedenheit nochmals aus mit den Worten, vv. 111—114:

> Jura inventa metu injusti fateare necesse est,
> Tempora si fastosque velis evolvere mundi.
> Nec natura potest justo secernere iniquum,
> Dividit ut bona diversis, fugienda petendis.[3])

Auch über die Seele und das Ende des Menschen theilt Horaz die Ansichten des Epikur und Lucretius. Er nennt die Seele Sat. II, 2, 79 „divinae particulam aurae.“ Daraus hat man gefolgert,[4]) daß er sie in stoischem Sinne als Theil der Weltseele angesehen habe. Mit Unrecht; der Ausdruck entspricht vielmehr umgekehrt aufs genaueste der epikureischen Vorstellung von der Seele.[5])

Mit dieser materialistischen Ansicht vom Wesen der Seele stimmt die Auffassung des Horaz vom Ende des Menschen. Den Tod, lehrt er mit Epikur[6]) und Lucretius,[7]) soll der Weise nicht fürchten.[8]) — Die honores sepulchri, auf welche der Volksglaube so hohes Gewicht legte, sind supervacui,[9]) gemäß dem Grundsatz des Epikur: τὸν σοφὸν οὐδὲ ταφῆς φροντιεῖν[10]). — Derselbe Gegensatz gegen den Volksglauben tritt bei Horaz auch in andern mit unserer Frage zusammenhängenden Dingen hervor. So werden Carm. I, 4, 16 die in der Volksreligion hochverehrten Manes von ihm fabulae = fabulosae = die fabelhaft, wesenlos sind, genannt. — Ep. II, 2, 209 richtet Horaz an den, welcher Anspruch darauf macht, gereift und verständig zu sein, die Frage: „Rides nocturnos lemures?“ Er tritt damit in Gegensatz gegen die uralten religiösen Gebräuche, welche in Rom alljährlich in den Nächten des 9., 11., 13. Mai zu Ehren und zur Sühnung der Geister der Verstorbenen, der Lemures, gefeiert wurden.[11]) — Allerdings spricht Horaz in den Carmina vielfach von der Unterwelt und den Seelen im Hades in den Bildern der Volksreligion; allein es sind eben auch nur Bilder. Einen ernstlichen Hinweis auf die Unsterblichkeit finden wir bei ihm nicht, obwohl sich die Veranlassung dazu oft bietet, z. B. bei der Tröstung von Freunden über den Verlust geliebter Todten; man vergl. Carm. I, 24: Ergo Quinctilium perpetuus sopor[12]) urget. Durum; sed levius fit patientia, quidquid corrigere est nefas; das ist der ganze Trost. Aehnlich Carm. II, 9. — Auf die Unvermeidlichkeit des Todes kommt Horaz außerordentlich häufig zu sprechen; aber er knüpft daran stets nur die Aufforderung zur Benutzung der Gegenwart, und er motiviert diese Aufforderung ausdrücklich dadurch, daß es mit dem Tode aus sei; so Carm. I, 4 und oft. — Da, wo er von seiner eigenen Unsterblichkeit spricht, setzt er dieselbe nur in den Nachruhm, z. B. Carm. II, 20; III, 30. Nach Carm. IV, 8 verleiht der Dichter auch andern die Unsterblichkeit = unsterblichen Ruhm: Dignum laude virum Musa vetat mori; caelo Musa beat. — Endlich haben wir in dem den letzten Jahren des Dichters angehörigen Carm. IV, 7 eine bestimmte

---

[1]) Lucretius V, 1026.

[2]) Stobaeus, Eclog. Phys. II. 7, p. 184.

[3]) Vergl. Diog. Laert. X, 150; Lucret. V, 1143 ff. — Krüger in seiner verdienstvollen Schulausgabe bemerkt zu dieser Satire, Horaz stelle hier den Stoikern die Lehre Epikurs nur mit scheinbarem Ernst gegenüber; allein er bleibt den Beweis dafür schuldig. Was soll uns veranlassen, die Aeußerung des Horaz nicht einfach so ernst zu nehmen, wie sie im Zusammenhange dasteht? Krüger urgiert ferner in v. 98 das Wort prope und folgert daraus, daß Horaz der Behauptung: Utilitas justi et aequi mater est, „nicht unbedingt beistimmen mochte.“ Allein mit dieser Annahme stehen die oben angeführten vv. 111—114 in Widerspruch, wo Horaz nochmals ausdrücklich und ohne Hinzusetzung des prope sagt, das Recht sei entsprungen aus der Sorge für den Nutzen der Gesellschaft, es verdanke, wie die Geschichte beweise, seine Existenz nicht der Natur, sondern positiver Satzung. — Aeußerungen, die nach der Meinung anderer noch irgendwie in dubio bleiben könnten, begleitet Horaz bei der Maßhaltigkeit seines Wesens und seiner Sprache gern mit einem prope, fere. So z. B. Ep. I, 6, 1 res prope una = so ziemlich wohl das Einzige. Es ist ein bescheidener Ausdruck der subjectiven Meinung; man wird dadurch an den griechischen Optativus potentialis erinnert.

[4]) z. B. Baiter, Bemerkung zu der angegebenen Stelle.

[5]) Zeller, a. a. O., S. 385—388.

[6]) Zeller, S. 387.

[7]) Lucr. III, 842 ff.

[8]) Ep. II, 2, 207.

[9]) Carm. II, 20, am Schluß.

[10]) Diog. Laert. X, 118. Aehnlich Mäcenas bei Seneca, Ep. 92: nec tumulum curo, sepelit natura relictos.

[11]) Ueber die Lemurien vergl. Preller, Röm. Mythologie, 2. Aufl., S. 499.

[12]) Der Ausdruck stimmt überein mit der von Orelli 1192 gegebenen Inschrift am Grabsteine des epikureischen Philosophen Matrinius Valentius.

Erklärung über unsere Frage. Er sagt hier: Die Natur im großen Ganzen ist ewig, sie erneuert sich im Wechsel; die Einzelexistenz des Menschen dagegen erlischt im Tode.

Immortalia ne speres monet annus et almum
Quae rapit hora diem. vv. 7—8.
Damna tamen celeres reparant caelestia lunae:
Nos ubi decidimus
Quo pater Aeneas, quo dives Tullus et Ancus,
Pulvis et umbra sumus.[1]) vv. 13—16.

Es kann demnach kein Zweifel darüber bleiben, daß Horaz die Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht angenommen hat. Im entgegengesetzten Falle würden wir sicher doch auch wenigstens den einen oder andern Hinweis darauf in den Episteln finden, würde er hier, wo es sich so nahe legte, diesem Glauben hin und wieder sittliche Motive entnommen haben, was aber durchaus nicht der Fall ist.

c. In welchem Verhältniß stehen die Ansichten des Horaz über Gott und Mensch zum Stoicismus und Epikureismus?

Nachdem die Ansichten des Horaz über Gott und Mensch zur Darstellung gebracht sind, können wir uns jetzt zur Beantwortung der Frage wenden, in wie weit dieselben dem Stoicismus und Epikureismus verwandt oder davon verschieden sind.

Fassen wir zunächst die religiöse Stellung des Horaz und zwar im allgemeinen ins Auge, so hat sich ergeben, daß Horaz der Volksreligion mit einem gewissen wohlwollenden Indifferentismus gegenübersteht. Er theilt ihre Vorstellungen nicht, aber er schätzt sie als Dichter und Patriot und achtet sie als Mensch. Dadurch unterscheidet er sich von Epikur; bekanntlich ging die Ansicht des letzteren dahin, die Vorstellungen der Volksreligion seien so verkehrt, daß nicht, wer sie zerstöre, einen Frevel begehe, sondern wer sich zu ihnen bekenne.[2]) Bei Epikurs Anhänger Lucretius steigert sich die Feindseligkeit gegen den Volksglauben sogar bis zu fanatischem Hasse; er sieht in ihm den gefährlichsten Feind der Menschheit.[3]) Von solcher Gesinnung zeigt sich bei Horaz trotz seiner sonstigen Vertrautheit mit Lucretius nirgends eine Spur. Im Gegentheil tritt er der Volksreligion allzeit mit jener Achtung gegenüber, welche der Stoa[4]) eigen ist. Dagegen theilt er anderseits nicht das Streben der Stoiker,[5]) die Vorstellungen der Volksreligion mit der Philosophie, das Denken mit dem Glauben, künstlich in Einklang zu bringen und zu versöhnen. Er sieht in jenen Vorstellungen das, was sie ihrer Entstehung nach wesentlich sind, Schöpfungen des dichtenden Geistes, und als solche behandelt er sie; weshalb er auch in den phantasiereichen Oden weit mehr Gebrauch von ihnen macht, als in den mehr rationellen Satiren und Episteln.

So viel über die religiöse Stellung des Horaz im allgemeinen. Wenden wir uns jetzt dem Einzelnen zu, so bleibt, wie wir gesehen, unbestimmt, wie sich Horaz die Gottheit und ihr Verhältniß zum Menschen gedacht hat. Nicht unwahrscheinlich ist, daß er an einen Gott als allmächtigen und weisen Lenker der Welt glaubte, ein Glaube, der zwar dem Stoicismus verwandter sein würde, als dem Epikureismus, der aber anderseits doch auch mit der Gottesanschauung der Stoa[6]) keineswegs identisch ist. — Dagegen ist die Ansicht des Horaz von den Himmelskörpern und ihrer Bewegung entschieden epikureisch. Mit Epikur und Lucretius sieht er in ihnen das, was sie sind, Naturkörper, die sich nach bestimmten Gesetzen bewegen,[7]) nicht aber göttliche Wesen und Göttliches im Geiste der Stoiker, sowie des Plato und Aristoteles.[8]) — Uebrigens dürfte diese wissenschaftliche Auffassung der Natur derzeit weit über die Grenzen der epikureischen Schule hinaus mehr oder weniger Gemein-

---

[1]) Nauck urgiert in der Schulausgabe der Oden das Wort umbra; er erklärt: Wir sind pulvis, in der Urne; umbra, in der Unterwelt. Die Erklärung erscheint gezwungen. Der Ausdruck pulvis et umbra sumus, wir sind Staub und Schatten, kann in dem Zusammenhange, in welchem er hier steht, doch wohl nur heißen: es ist aus mit uns; wir kehren nicht wieder, wie die entschwundenen Jahreszeiten, sondern wir zerfallen in Staub, ins Wesenlose. Schatten ist der Gegensatz von Wesen, Wirklichkeit. Man vergleiche Sophocl. Electra v. 1158 ff., wo Elektra, die Urne mit der vermeintlichen Asche ihres Bruders in den Händen haltend, sagt: (δαίμων) σ' ὧδέ μοι προὔπεμψεν ἀντὶ φιλτάτης-μορφῆς σποδόν τε καὶ σκιὰν ἀνωφελῆ. — Der Codex Battelianus liest an unserer Stelle: pulvis et ossa sumus. Aehnlich Ausonius, epitaph. XXXVIII, v. 2: Mutus in aeternum sum cinis, ossa, nihil. Derselbe Ausonius, dessen materialistische Auffassung des Todes hienach nicht zweifelhaft sein kann, bildet mit Nachahmung der Stelle des Horaz das epitaphium XVII: Nastes Amphimachusque Nomionis inclyta proles, Ductores quondam, pulvis et umbra sumus.

[2]) Diog. Laert. X, 123. Cic. de nat. deorum I, 16, 42 ff.

[3]) Lucret. I, 62 ff.

[4]) Zeller, a. a. O., S. 289 ff.

[5]) Zeller, S. 300 ff.

[6]) Ueber den Gottesbegriff der Stoiker, ihre pantheistischen Ansichten vergl. Zeller, a. a. O., S. 125 ff.

[7]) Zeller, S. 381; Lucretius V, 1182 ff.

[8]) Zeller, S. 294.

gut der Gebildeten gewesen sein. — Aehnlich verhält es sich mit der euemeristischen Ansicht des Horaz von der Heroenverehrung und mit dem allegorischen Gebrauch der Götternamen; beides erinnert allerdings zunächst an die Stoa, kommt aber auch bei Lucretius und sonst vor.

Wie auf dem Grenzgebiete, wo sich Gottes- und Naturanschauung berühren, in der Ansicht über die Himmelskörper, so folgt Horaz, wie wir gesehen, auch in den Fragen, welche den Menschen, seine Entstehung, seine Entwickelung im Laufe der Geschichte, die Seele und ihr Ende betreffen, dem Epikur. Jedoch ist auch dabei nicht zu übersehen, daß auch bei den Stoikern eine wesentlich materialistische Auffassung von der menschlichen Seele herrschte, und daß auch sie nur eine beschränkte Unsterblichkeit annahmen. Ja der für die römische Stoa so hoch bedeutsame Panätius leugnete sie sogar geradezu.[1])

Als Gesammt-Resultat ergibt sich also: Horaz verräth überall in seinen physischen Ansichten, in den Fragen über Gott und Mensch, seine Bekanntschaft mit dem Stoicismus und Epikureismus. Nirgends aber identificiert er sein Denken einseitig mit der Doctrin einer dieser Schulen. Während der anscheinend ihn belebende Glaube an einen Gott und eine göttliche Weltregierung, sowie die Achtung, mit welcher er die Volksreligion behandelt, mit dem Stoicismus — nicht identisch, aber doch verwandt ist: entspricht seine Ansicht von den Himmelskörpern und dem Menschen der Lehre Epikurs. So bewährt er also in diesen physischen Fragen einerseits jenen Eklekticismus, den er Ep. I, 1, 13—19 ein für alle mal als Grundsatz seines philosophischen Denkens aufgestellt hat, und erscheinen anderseits seine Ansichten mehr als Ueberzeugungen eines philosophisch gebildeten Mannes, denn als Consequenzen einer bestimmten philosophischen Grundansicht, als Lehren einer bestimmten Schule.

Indessen ist auf die Naturphilosophie bei Beurtheilung der philosophischen Stellung des Horaz kein zu großes Gewicht zu legen. Sein Gesichtskreis ist wesentlich auf die Grenzen des menschlichen Lebens beschränkt; darüber hinaus thut er nur schüchterne Blicke, so weit es eben zur Orientierung auf dieser Erde nöthig erscheint. Das Gebiet, auf welchem sich das Denken des Horaz zumeist und selbständig bewegt hat, ist, wie wir im Beginn dieser Abhandlung zeigten, die Ethik gewesen.[2]) Wenden wir uns deshalb jetzt dieser zu.

C. Stellung des Horaz zur Ethik des Stoicismus und Epikureismus.

Um über diese Stellung ein bestimmtes Urtheil zu gewinnen, wollen wir zunächst nach den Dichtungen des Horaz eine zusammenhängende Darstellung seiner Lebensphilosophie zu geben versuchen, und dann zweitens die Verwandtschaft derselben mit dem Stoicismus und Epikureismus einer Beurtheilung unterziehen.

a. Darstellung der Lebensphilosophie des Horaz.

Bei dem begeisterten Lobe des Stilllebens auf seinem Sabinum in Sat. II, 6 kommt Horaz auf die Fragen zu sprechen, mit denen er sich dort in ländlicher Zurückgezogenheit zu beschäftigen pflege; er sagt v. 76, er philosophiere darüber, quae sit natura boni summumque quid ejus. Die Antwort, welche er auf diese Frage gefunden, geben uns seine Gedichte.

Das höchste Gut, das summum bonum, besteht nach der Ansicht des Horaz in der Ruhe des Gemüthes, in der inneren Befriedigung des eigenen Wesens. Horaz bezeichnet diesen Zustand der Seele mit aequus animus,[3]) aequa mens,[4]) otium.[5])

Daraus ergibt sich, daß das wahre Glück nicht darin zu finden ist, worin es die Menschen gewöhnlich suchen, in Reichthum, Macht und Genuß. Denn diese Dinge vermögen an sich keinen innern Frieden zu gewähren. Alle Schätze, alle Pracht und alle Genüsse verscheuchen nicht „die an der Decke der Prunkgemächer umherflatternden Sorgen; Ruhe, Seelenfrieden läßt sich nicht um Gold und Elfenbein erkaufen.“[6]) Marmorhallen, Purpur, strahlender als Sternenglanz, Falerner-Trauben und der Duft orientalischer Narden heilen das Herzweh nicht.[7]) Außer sich, in der Außenwelt, sucht der Mensch überhaupt das Glück vergebens; vergebens jagt er ihm nach auf flüchtigem Roß, denn hinter dem Reiter sitzt die finstere Sorge hinten auf; vergebens strebt er es mit schnellem

[1]) Vergl. Zeller, S. 503.

[2]) Naturphilosophische Studien behandelt Horaz zuweilen selbst mit einem gewissen spöttischen Humor; vergl. Ep. I, 12, 15—21. Er scheint sie wegen ihrer widersprechenden Resultate nicht eben hoch geschätzt zu haben.

[3]) Ep. I, 11, 30; I, 18, 112; I, 6, 15.

[4]) Carm. II, 3, 1.

[5]) Carm. II, 16, 1.

[6]) Carm. II, 16, 7 ff.

[7]) Carm. III, 1, 41. Aehnlich Carm. III, 16; III, 24; Ep. I, 80—90; II, 2, 149—157.

Schiffe zu erreichen, denn Angst und Schrecken gehen mit an Bord; vergebens sucht er es in der Ferne, denn auch in fernster Ferne bleibt er selbst sich nahe.

„Bei so kurzer Frist, ach! warum dies Jagen?
Dieses Sehnen, ach! nach beglücktern Fluren?
Anderm Sonnenschein? Ach! entgeht, wer fortzieht,
Darum sich selber?“ [1])

Das Klima, nicht den Sinn ändert, wer über das Meer eilt; das, was man so rastlos zu erreichen sucht mit Schiff und Viergespann, das glückliche Leben, es hängt nicht vom Aufenthaltsorte ab, es ist überall zu finden, animus si te non deficit aequus. [2])

In seiner eigenen Brust also hat der Mensch sein Glück zu suchen; von ihm selbst, von seiner eigenen sittlichen Beschaffenheit hängt es ab. Um glücklich zu sein, muß der Mensch frei sein von den Schwächen und Gebrechen, welche die Ruhe der Seele, den inneren Frieden stören, d. h. von Irrthum und Leidenschaft. Jede Leidenschaft macht den Menschen unruhig und eben damit unglücklich. [3]) Denn sie hat nothwendig die Störung des Seelenfriedens zur Folge, da sie von beunruhigender Begierlichkeit und ängstlicher Sorge begleitet ist; wo aber solche Gemüthsstimmungen herrschen, da kann von einem glücklichen Leben, einem recte, bene, beate vivere nicht die Rede sein. [4])

Als höchste Aufgabe des Menschen erscheint mithin die Erhebung über Irrthum und Leidenschaft. Gelöst wird dieselbe durch geistige Bildung, durch das Studium wahrer Lebensweisheit. Diese gibt dem Menschen richtige Begriffe von der Außenwelt und befreit ihn dadurch von beunruhigenden Vorstellungen. [5]) Sie zeigt ihm ferner den Unsegen der Leidenschaften und die Thorheit derer, die ihnen fröhnend, sich um das Glück des Lebens bringen. Sie belehrt ihn über die Bedeutung und den wahren Werth der äußeren Dinge, über ihre Bestimmung, ihren vernünftigen Gebrauch und bewahrt ihn vor Ueberschätzung derselben. So gewinnt er mit ihrer Hülfe die Herrschaft über sich selbst und über die Außenwelt. — Das ist ein Grundgedanke des Horaz: geistige Bildung führt zur sittlichen Freiheit, zur Tugend. Jene von ihm Ep. I, 18, 100 aufgeworfene und von den Philosophen des Alterthums vielfach ventilierte Frage: „Virtutem doctrina paret naturane donet?“ beantwortet er durchaus im Geiste des Sokrates und seiner Nachfolger. So sagt er an der schönen Stelle Ep. I, 1, 33 ff.:

„Tobt Dir im Herzen der Geiz oder sonst eine schnöde Begierde?
Zauberbesprechungen gibt's, um der Art Schmerzen zu lindern,
Um einen Theil, einen großen, des Krankheitsstoffes zu tilgen.
Schwellt Dir die Sucht nach Ehre die Brust? ein Büchlein, gelesen
Dreimal mit reinem Gemüth, ist ein sicheres Reinigungsmittel!
Fröhnst Du der Liebe, dem Trunk? dem Neide, dem Zorne, der Trägheit?
Niemand ist ja so roh, daß nichts ihn zu mildern vermöchte,
Wenn er dem bildenden Wort nur selbst ein williges Ohr leiht.“ [6])

Seinem vorhin angegebenen Grundgedanken gemäß sieht Horaz im Laster weniger Bosheit, als Thorheit. Wie den Stoikern, so ist auch ihm das Laster eine stultitia, der Lasterhafte ein stultus, ein Thor; denn er bringt sich ja selbst um das Glück des Lebens. Darum, als Thor, kann er auch für Horaz Gegenstand der jovialen Satire sein.

Weisheit, Tugend, Glückseligkeit sind also nach der Ansicht des Horaz Dinge, die einander gegenseitig voraussetzen und die von einander unzertrennlich sind; wer glücklich sein will, muß tugendhaft, wer tugendhaft,

---

1) Carm. II, 16, 20—24; Uebersetzung von Nordenflycht. Dieselben Gedanken Carm. III, 1, 37 ff. und sonst oft.

2) Ep. I, 11, 25 ff.; I, 14, 13.

3) Ep. I, 2, 44 ff. zeigt das Horaz an der Habsucht, der Sinnlichkeit, dem Neid, dem Zorn und der Rachsucht.

4) Horaz bezeichnet die unruhigen, unglücklichen Seelenstimmungen, welche die Leidenschaft hervorruft, in der Regel mit cupere und metuere; so Ep. I, 2, 51; I, 16, 65. Statt metuere steht in gleichem Sinn timere, Ep. I, 6, 10; timidus, Ep. II, 2, 156; timor aut cupido, Carm. II, 16, 15. Statt cupere steht mit etwas modificierter Bedeutung mirari, Ep. I, 1, 47; I, 10, 31. — Diese Zerlegung der unglücklichen Seelenstimmungen in Begierde und Furcht erinnert an Epikur und Lucretius. Letzterer rühmt VI, 25 dem Epikur nach: „Finem statuit cuppedinis atque timoris.“ Die Stoiker dagegen unterscheiden vier Gattungen der Affecte. Sie sagen: Alle unsere Triebe beziehen sich auf Dinge, die wir entweder für Güter oder für Uebel halten; sie bestehen in dem Streben nach dem, was uns als ein Gut, in dem Widerstreben gegen das, was uns als ein Uebel erscheint. Diese Güter und Uebel sind aber entweder gegenwärtige oder zukünftige. So ergeben sich vier Gattungen der Affecte. Aus der unvernünftigen Meinung über Güter entspringt, wenn sie auf gegenwärtige geht, die Lust = gaudere; wenn auf künftige, die Begierde = cupere. Die unrichtige Vorstellung gegenwärtiger Uebel erzeugt Bekümmerniß = dolere; die zukünftiger Furcht = metuere. (Zeller a. a. O., S. 212). — Auch diese stoische Unterscheidung der Affecte findet sich bei Horaz, Ep. I, 6, 12: gaudeat an doleat, cupiat metuatne etc.

5) Ep. I, 6, 3—5; II, 2, 208—209. I, 11, 25 ratio et prudentia curas aufert.

6) Dieselben Gedanken Ep. I, 2, 32—37.

... weise sein; das Glück des Menschen beruht auf der Tugend, die Tugend auf richtiger Erkenntniß und der mit ihrer Hülfe gewonnenen Herrschaft über sich selbst und die Außenwelt; vergl. Ep. I, 16, 19 ff.:

Sed vereor, ne cui de te plus quam tibi credas,
Neve putes alium sapiente bonoque beatum.

Eine beinahe systematische Darstellung der vorgeführten Gedanken gibt Horaz in der schon zuvor von uns mehrfach erwähnten, höchst bedeutsamen Ep. I, 6. Er sagt hier vv. 1—2:

Nil admirari prope res est una, Numici,
Solaque, quae possit facere et servare beatum.

Also das Glück des Lebens beruht auf dem nil admirari. Was ist nun darunter zu verstehen? Es heißt in Beziehung auf alle irdischen Dinge frei sein sowohl von dem überschätzenden und verlangenden Anstaunen, dem gaudere und cupere, als von dem ängstlichen und schmerzlichen Anstaunen, dem metuere und dolere. Es ist also der Zustand des philosophischen Gleichmuths, der Gemüthsruhe, der Erhabenheit über sich selbst und die Außenwelt. — Diese ruhige Gemüthsstimmung nun muß der Mensch bewahren erstens gegenüber den gewaltigen Erscheinungen und Kräften der Natur, die der Weise nulla formidine imbutus anschaut, nicht als Götter und Göttliches, sondern als das, was sie in Wahrheit sind, vv. 3—4; zweitens gegenüber den munera terrae, Geld und Gut, vv. 5—6; drittens gegenüber äußeren Ehren, vv. 7—8; er darf in Beziehung auf alle diese Dinge weder timere, noch cupere, weder dolere, noch gaudere; seine Ruhe darf von ihnen nicht abhängig sein, vv. 9—14. Ja selbst das Streben nach der Tugend darf nichts Beunruhigendes, nichts Outriertes, nichts Leidenschaftliches haben; sonst hört der Mensch auf, weise und glücklich zu sein, vv. 15—16. — Wie thöricht ist das beunruhigende Streben nach äußerer Pracht und Herrlichkeit, vv. 17—18; nach äußerer Ehre, v. 19; nach Geld, vv. 20—23; bei dem Wechsel aller irdischen Güter, bei der Kürze des Lebens, vv. 24—27. — Wie von einer Krankheit muß man sich deshalb davon zu befreien suchen, um so zu dem recte vivere, zu dem glücklichen Leben zu gelangen, das allein die Tugend, d. h. die Freiheit von jenen verkehrten Bestrebungen gewähren kann, vv. 28—31:

Vis recte vivere: — quis non? —
Si virtus hoc una potest dare, fortis omissis
Hoc age deliciis. (vv. 29—31.)

Freilich, für wen die Tugend ein leerer Schall ist, nun, der möge den vergeblichen Versuch machen, in äußerlichen Dingen sein Heil zu finden, in Erwerb von Geld und Gut, vv. 32—48; in Erlangung von Ehrenstellen, vv. 49—55; in opulentem Leben, vv. 56—64; in den Freuden der Liebe, vv. 65—66.

Nachdem wir nun die Ansichten des Horaz über das summum bonum, das wahre Glück des Lebens, worin es besteht und wie es im allgemeinen erreicht wird, kennen gelernt haben, wollen wir weiter sehen, wie demnach sich die sittliche Aufgabe des Menschen im einzelnen gestaltet, wie er es nach der Ansicht des Horaz anzufangen hat, um weise, tugendhaft und eben deshalb glücklich zu leben.

Da das Glück des Menschen auf der Tugend beruht, so muß sein erstes Streben darauf gerichtet sein, sich von sittlichen Gebrechen frei zu machen, sich über Irrthum und Verkehrtheit zu erheben.

„Wenn Dich im Aug' was schmerzt, so entfernst Du's eilig; warum denn
Säumest Du Jahr für Jahr, ein Seelengebrechen zu heilen?
Frisch ans Werk ist halb schon gethan! Entschließ Dich zur Weisheit!
Fange nur an! Wer die Zeit zu vernünftigem Leben hinausschiebt,
Harrt wie der Bauer am Strom, bis das fließende Wasser vorbei sei;
Aber die Wellen die rinnen und rinnen in ewige Zeit fort." [1])

Freiheit von Fehlern ist der Anfang der Tugend, Freiheit von Thorheit der Anfang der Weisheit; die Freiheit von beiden also auch die nothwendige Voraussetzung alles wahren Glückes und die erste sittliche Aufgabe des Menschen:

Virtus est vitium fugere et sapientia prima
Stultitia caruisse. [2])

Ein gutes Gewissen ist eine eherne Mauer zum Schutze des menschlichen Glückes:

Hic murus aeneus esto:
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa. [3])

Ein Herz, frei von Schuld, erfreut sich unter allen Umständen ruhiger Zuversicht und heiteren Frohsinns; [4]) wem dagegen stets ein Damoklesschwert über dem schuldigen Haupte schwebt, der sucht Ruhe und Frieden in der Außenwelt und ihren Genüssen vergebens. [5])

---

[1]) Ep. I, 2, 37—43. — Vergl. Ep. I, 18, 96—103.
[2]) Ep. I, 1, 41.
[3]) Ep. I, 1, 60.
[4]) Carm. I, 22.
[5]) Carm. III, 1, 17 ff.

Der vernünftige Mensch strebt ferner danach, sein ganzes Wesen und Leben in innere Uebereinstimmung und Harmonie zu bringen;[1]) ist doch diese sittliche Consequenz des Menschen weit wichtiger für seinen Werth und sein Glück, als das Passende in der äußeren Erscheinung, worauf man in der Welt so viel Gewicht legt. Ep. I, 1, 94—102 sagt Horaz zu Mäcenas:

„Ist mir einmal mein Haar in Stufen geschnitten, so lachst Du,
Wo Du mich siehst; und Du lachst, wenn etwa die Toga mir schief sitzt,
Wenn die Tunica neu und das untere Kleid schon gebraucht ist:
Wie aber? wenn mein Geist mit sich selbst in beständigem Streit lebt,
Früher Gewünschtes verschmäht, das so eben Verschmähte zurückwünscht,
Wenn er das Leben verlebt ohne Plan, in ewigem Schwanken,
Aufbaut, wieder zerstört, und das Viereck ändert in Kreisform,
Dann bin ich blos ein gewöhnlicher Narr, wie Dir scheint, und da lachst Du
Nicht, glaubst nicht, daß ein Arzt mir Noth thut, oder ein Vormund?"

Bei diesen sittlichen Bestrebungen kann selbstverständlich von blos äußerem Schein keine Rede sein. Der Weise will nichts zu sein scheinen, was er nicht wirklich ist; denn der Schein der Tugend kann ihn ja nicht beglücken, wie er weiß, sondern nur die Tugend selbst. Er vermeidet das Böse nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zum Guten; er ist nicht blos äußerlich, vor den Augen der Welt, legal, sondern im innersten Herzen sittlich. Er macht eben deshalb seinen Werth auch nicht abhängig vom Urtheil des Publikums, sondern von der Stimme seines eigenen Gewissens, von eigener, vorurtheilsfreier Selbsterkenntniß.[2])

Um in seinem sittlichen Wesen die rechte Harmonie herzustellen, um alle Widersprüche und Störungen aus demselben zu entfernen, muß der Mensch vor allem Herr seiner selbst, Herr über seine Leidenschaften werden, muß er sich seinen eigenen Neigungen gegenüber durch Selbstbeherrschung zu sittlicher Freiheit erheben. „Gebiete dem Herzen! dient's nicht, wird es zum Herrn. Das halt' im Gebiß und in Ketten!"[3]) — Es handelt sich dabei nicht um Unterdrückung der natürlichen Triebe, sondern um Mäßigung und vernünftige Beschränkung derselben. Sie müssen in das richtige Verhältniß zu dem gesammten Lebenszweck, in das zur vollen Gemüthsruhe nothwendige Gleichgewicht gebracht werden. Tugend ist weise Maßhaltung, ist Innehaltung der rechten Mitte zwischen zwei Extremen. Virtus est medium vitiorum utrimque reductum.[4]) Der Weise beobachtet überall den modus, das rechte Maß; er liebt das medium, die aurea mediocritas.[5]) —

Auf diesen Gedanken kommt Horaz immer wieder zurück. So lobt er Carm. II, 10 die rechte Mitte zwischen Verwegenheit und Aengstlichkeit, zwischen Aufwand und Aermlichkeit, zwischen Uebermuth im Glück und Verzagtheit im Unglück. — So lehrt er ferner Sat. I, 1, 101—107, man müsse die Mitte halten zwischen Geiz und Verschwendung; vv. 106—107:

Est modus in rebus, sunt certi denique fines
Quos ultra citraque nequit consistere rectum. —

Sat. I, 2 handelt ganz über das Juste milieu. Die stulti, die sich nicht klar gewordenen Menschen, wissen nirgends die rechte Mitte zu halten; v. 24:

Dum vitant stulti vitia, in contraria currunt. —

Dagegen soll der Weise selbst beim Streben nach der Tugend das richtige Maß beobachten; Hast und Nachlässigkeit sind gleichmäßig dabei zu vermeiden. Ep. I, 2, 70—71:

Quodsi cessas aut strenuus anteis,
Nec tardum opperior nec praecedentibus insto. —

Ep. I, 6, 15—16 ist derselbe Gedanke in den scharfen Worten ausgedrückt:

Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui,
Ultra quam satis est virtutem si petat ipsam:

Thöricht heiße der Weise, ein Schwärmer der gesetzte Mann, selbst wenn er im Tugendstreben maßlos ist.[6]) —

---

1) Ep. II, 2, 144.
2) Ep. I, 16 hat Horaz diese Gedanken ausgeführt.
3) Ep. I, 2, 62.
4) Ep. I, 18, 9.
5) Die μεσότης ist ursprünglich ein Aristotelischer Begriff; vergl. Eth. Nicom. 2, 6. Cic. de off. I, 25.
6) Mit Unrecht hat man speciell wegen dieses Ausspruches den Horaz getadelt, oder auch wohl denselben so erklärt, daß er nicht von Horaz in eigenem Namen gethan werde, sondern daß er als ein dem Horaz gemachter Einwurf aufzufassen sei. Der Ausdruck enthält nichts anderes, als eine einfache Consequenz der Grundansicht des Horaz von Tugend und Glückseligkeit. Besteht letztere, wie er annimmt, in der ruhigen Fassung des Gemüths, besteht alle Tugend in Maßhaltung, so muß selbst ein übertriebenes Tugendstreben als Fehler erscheinen, da jene ruhige Fassung ja auch bei dieser Art von Leidenschaftlichkeit nicht bestehen könnte. Uebrigens findet sich diese Ansicht des Horaz auch sonst bei den Alten; vergl. Cic. pro Mur. 30, 63; Tuscul. IV, 25, 55; ibid. IV, 29, 62. Theogn. 325.

Ep. II, 2, 201—204 sagt endlich der Dichter von sich selbst, er befinde sich mit allen seinen Verhältnissen in jener glücklichen Mitte:

„Nicht zwar fahr' ich dahin mit vollen gebläheten Segeln,
Aber ich lebe auch nicht im Kampf mit widrigen Stürmen,
Steh' an Kraft und Talent, Stand, Aufwand, Tugend, Vermögen,
Unter den letzten zuerst, doch immer voran noch den letzten."

Wie der Mensch durch edle Maßhaltung, durch Selbstbeherrschung seine sittliche Freiheit den Neigungen und Leidenschaften des eigenen Innern gegenüber behaupten soll, so muß er sie auch gegenüber der Außenwelt aufrecht zu erhalten wissen; er muß die Außenwelt sich, nicht sich der Außenwelt dienstbar machen;[1]) er muß unter allen Umständen seine Seelenruhe durch sie nicht beeinträchtigen, sich durch sie nicht um seine ruhige Fassung bringen lassen.

Diese Stimmung hat nun der Weise vor allem den Gütern gegenüber zu behaupten, die in der Welt am leidenschaftlichsten ersehnt und am ärgsten überschätzt werden: gegenüber Geld und Gut, Glanz und Ehren, Freuden und Genüssen. Wo die rohe Sucht nach diesen Dingen herrscht, kann von Seelenfrieden, Glück, Tugend, Weisheit nicht die Rede sein. Diese große, so leicht zu begreifende und doch so selten begriffene Wahrheit zu lehren, wird Horaz nicht müde; sie kehrt in seinen Gedichten immer und überall wieder; auf alle Weise sucht er die Thorheit und den Unsegen der Habsucht, der Ehrsucht, der Genußsucht seinen Freunden, seinen Zeitgenossen, seinen Lesern begreiflich zu machen, und sie so zu befreien von diesen drei harten Tyrannen, welche das Menschenherz so vielfach zu beherrschen, zu quälen, zu verunstalten pflegen. Der Scherz und Spott der Satiren, wie der philosophische Ernst der Episteln und die innigsten, seelenvollsten Klänge seiner Lyra sind gleichmäßig diesem Streben geweiht.

So zeigt er Sat. I, 2 die Thorheit und die Strafe der Wüstlinge. — So spottet er ferner Sat. II, 4 über diejenigen, welche in die Genüsse des Gaumens das höchste Glück setzen. Statt dessen lobt er Sat. II, 2 eine edle Einfachheit und Mäßigkeit; die einfachste Nahrung gewährt den gleichen Genuß, wie die üppigste, und ist zugleich der Gesundheit viel zuträglicher; Mäßigkeit und Arbeit würzen das Mahl. Non in caro nidore voluptas summa, sed in te ipso est. Tu pulmentaria quaere sudando; v. 19 ff. — So richtet sich der Dichter ferner Sat. I, 6 gegen die Ehrsucht, die Hoch und Niedrig in ihr goldenes Sclavenjoch spannt; fulgente trahit constrictos gloria curru non minus ignotos generosis; v. 23 ff. Wie glücklich dagegen derjenige, welcher sich, gleich dem Dichter, frei gemacht vom unseligen Ehrgeiz, von der misera gravisque ambitio; v. 129. — So geißelt er endlich Sat. II, 3 Habsucht, Ehrgeiz, Sinnlichkeit der Reihe nach, und zeigt die große Thorheit, die harte Sclaverei, die ganze innere Unseligkeit derer, die diesen Lastern fröhnen.

Vor allem aber wendet sich Horaz gegen das Haupt- und Grundgebrechen seiner und unserer Zeit, gegen die Sucht nach Geld und Gut. Er wählt selbst ästhetisch häßliche Bilder für diese moralisch häßliche Sache.[2]) Nichts widersprach offenbar dem eigenen, innersten Wesen des Dichters mehr, als dieses Laster. — Der Geizige, zeigt Horaz, bringt sich um allen wahren Genuß des Lebens; er ist elend durch eigene Schuld. Ein Tantalus, steht er bis an den Hals im Wasser und leidet doch Durst; ewige Unruhe quält ihn; er bringt sich um die Liebe seiner Mitmenschen, ja seiner eigenen Verwandten.[3]) — Seine Sucht nach Besitz wächst mit dem Gelde, wie der Durst des Wassersüchtigen mit dem Trinken.[4]) — Er ist einem Wahnsinnigen gleich, der mit einem gewaltigen Stocke bei einem mächtigen Kornhaufen Wache hält, selbst aber, so sehr ihn auch hungert, kein Korn zu berühren wagt, er, der Besitzer.[5]) — Der Mensch, sagt Horaz ferner, wird durch Geldgier zum Sclaven und verkommt. Der hat den Schild der Tugend verloren, den Posten derselben verlassen, wer unersättlich nach Reichthum jagt und ganz darin aufgeht. Nun, man lasse den Sclaven, der die sittliche Freiheit verloren, Lastträger sein im Interesse des Gemeinwohls; er möge dienen als Knecht, möge weiden und ackern, möge als Schiffer zur See, als Händler in Sturm und Wetter ausharren, um Vorräthe und Genußmittel für andere herbeizuschaffen.[6]) — Der verständige Mensch dagegen begreift, daß Geld und Gut als solches keinen Werth hat, daß es ihn erst durch vernünftige Verwendung bekommt.[7]) Aller Besitz ist ja eigentlich nichts weiter, als ein Nießbrauch während des ohnehin so kurzen, so rasch dahin eilenden Lebens.[8]) Warum also seinetwillen so rastlos sich abmühen, warum seinetwillen ein Sclavenjoch tragen?[9]) Nicht das Geld soll Herr über uns, sondern wir sollen Herren des

[1]) Mihi res, non me rebus subjungere conor. Ep. I, 1, 19.
[2]) So Carm. II, 2, 13 ff.; Ep. I, 2, 53—54.
[3]) Sat. I, 1.
[4]) Carm. II, 2; III, 16.
[5]) Sat. II, 3, 82—157.
[6]) Ep. I, 16, 67—72.
[7]) Carm. II, 2.
[8]) Sat. II, 2, 126—136. Ep. II, 2, 146—204.
[9]) Ep. I, 10, 38 ff.

Geldes sein;[1]) nicht Vermehrung des Besitzes, sondern Beschränkung der Begierde danach macht wahrhaft reich.[2]) Ueber größere Schätze ist König, wer über die Habgier Herr geworden, als wer über Welttheile gebietet.

„Ob des Cyrus Thron dem Phraates zufällt,
Darum preist ihn doch die Vernunft nicht selig,
Sie erfaßt dies Wort in erhab'nerm Sinne,
Als es das Volk thut.
Ihre Krone, ihr Diadem, das ew'ge
Ihres Lorbeers Kranz wird sie dem nur reichen,
Dem das Herz nicht klopft, wenn der Blick auch ruht auf
Bergen von Golde."[3])

Ganz natürlich! Denn nur wer so gesinnt ist, vermag seine sittliche Freiheit und damit sein wahres inneres Glück, seine Ruhe wie sich selbst, so auch andern Menschen der Welt gegenüber zu behaupten. Wo Selbständigkeit sein soll, da muß Genügsamkeit herrschen; ohne Genügsamkeit keine Freiheit. Der Weise beschränkt deshalb mit Bescheidenheit seine Ansprüche ans Leben, um desto leichter seine Unabhängigkeit wahren zu können. In ebenso ernster, wie freimüthiger Weise äußert sich Horaz persönlich seinem Freunde und Gönner Mäcenas gegenüber: „Mir ist meine Unabhängigkeit um Arabiens Schätze nicht feil; um sie mir zu erhalten, würde ich selbst die Zurückgabe des mir so theueren Sabinums nicht scheuen.[4]) — Es gehört, sagt Horaz, ja wenig äußerer Besitz dazu, um glücklich zu sein; wer das Nöthige hat, der sei zufrieden. Quod satis est, cui contingit, nihil amplius optet (Ep. I, 2, 46). — Multa petentibus desunt multa; bene est, cui deus obtulit, parca quod satis est manu (Carm. III, 16). — Tolle querellas: pauper enim non est, cui rerum suppetit usus (Ep. I, 12, 4). — Ebensowenig hängt das Glück des Lebens von glänzender Stellung ab. Der Weise bescheidet sich deshalb mit dem ihm gewordenen Loose. Laetus sorte tua vives sapienter; Ep. I, 10, 44. — Er strebt nicht nach großen Dingen; kann doch unter ärmlichem Dache der Mensch glücklicher, als Könige und Königsfreunde sein.[5]) Ohne Reichthum, Glanz und Ehren kann man ein recht glückliches Leben führen, und wer unbemerkt durch die Welt geht, kann deshalb doch recht wohl daran sein.

„Nicht den Großen allein sind Lebensfreuden beschieden,
Noch ist's übel gelebt, wenn Geburt und Tod unbemerkt blieb."[6])

In Ep. I, 18, 96—103 ruft Horaz in diesem Sinne seinem jungen Freunde Lollius zu:

„Was Du auch thust, stets lies und such' bei den Weisen Belehrung:
Welcherlei Sinn Dich sanft durchs Leben vermöge zu führen;
Ob Dich die Habsucht nicht, die beständig darbende, peinigt,
Oder Begier und Angst um Güter geringeren Werthes;
Was Dir Tugend verleiht, die Natur oder eigene Bildung;
Was Dich befreit von Sorgen, und was Dir selbst Dich befreundet;
Was Dir Ruhe verleiht, wahrhaftige: Ruhm oder Reichthum,
Oder ein einsamer Weg und ein wenig beachtetes Leben."

Die Antwort auf diese Fragen gibt er dann dadurch, daß er auf sein Beispiel, auf das zufriedene Glück hinweist, dessen er sich in der ländlichen Abgeschiedenheit seines Sabinums erfreut; vergl. vv. 104—112:

„Was wohl glaubst Du, was fühlt Dein Freund im Herzen und wünscht er,
Wenn ihn das kühlende Naß des Digentia-Baches erquicket,
Der Mandela mit Wasser versieht, das rauhe Gebirgsdorf?
Möge mir bleiben, was jetzt mein heißt; auch weniger! mög' ich
Mir nur leben die Zeit, die vielleicht mir die Götter noch gönnen!
Mög' ich Bücher genug und Brod stets haben für ein Jahr;
Nie in Erwartung schweben, in ängstlicher, wegen der Zukunft!
Aber ich fleh' nur um das, was Jupiter gibt und hinwegnimmt,
Leben und Lebensbedarf; die Zufriedenheit schaff' ich mir selbst schon."

Während nun so der vernünftige Mensch sein Glück möglichst unabhängig macht von anderen Menschen und äußeren Dingen, während er sich gewöhnt, dasselbe in der eigenen Brust, nicht in der Außenwelt zu suchen, schließt er sich anderseits von der Welt und ihren Freuden keineswegs ab. Der Weise wird

---

[1]) Ep. I, 10, 47.
[2]) Carm. III, 16, 21 ff.
[3]) Carm. II, 2, 17 ff. Uebers. von Nordenflycht.
[4]) Ep. I, 7, 34—36.
[5]) Ep. I, 10, 33.
[6]) Ep. I, 17, 9—10; vergl. auch Carm. II, 18.

[das] Leben eher im Geiste des Aristipp, als des Diogenes behandeln; er weiß den Umgang in edlen Kreisen gebührend zu schätzen. Er wird sich allerdings um keinen Preis dazu verstehen, bei irgend jemand den kriechenden Schranzen zu spielen, mit heiliger Scheu an den Augen eines Gönners zu hängen und die ihm entfallenen Worte aufzulesen, etwa „wie einem strengen Magister der schüchterne Knabe das Pensum nachsagt:" aber anderseits wird er auch Freiheitssinn und männliche Festigkeit nicht zeigen wollen durch bäuerisch rohe Manier, durch anmaßendes Betragen, durch Rechthaberei und Rücksichtslosigkeit.[1]) Das Gefühl seines eigenen Werthes wird er von niemand, weder vom Urtheil des großen Publikums, noch von dem eines einzelnen Menschen, vielmehr lediglich von der Stimme seines eigenen Innern, von eigener, vorurtheilsfreier Selbsterkenntniß abhängig machen[2]): aber das Urtheil der Verständigen und Guten wird ihm trotzdem nicht gleichgültig sein. So ist Horaz persönlich erfreut über den Beifall, den seine Gedichte bei urtheilsfähigen Männern finden; anderseits aber läßt er sich nicht beunruhigen durch die Angriffe unverständiger, mißgünstiger Kläffer und literarischer Cliquen.[3])

Den Genuß ferner verschmäht der Weise nicht; die Genügsamkeit besteht nicht so sehr darin, daß man wenig gebraucht, wie darin, daß man wenig bedarf, daß man Herr über sich selbst bleibt. Frohen, dankbaren Herzens genießt der verständige Mensch die Freuden und Annehmlichkeiten des Lebens, wann und wo sie sich ihm bieten; was nützte ihm denn sein Glücksstand, wenn er ihn nicht anwendete zur Verschönerung des Daseins?

> Quo mihi fortunam, si non conceditur uti?
> Parcus ob heredis curam nimiumque severus
> Assidet insano; potare et spargere flores
> Incipiam patiarque vel inconsultus haberi.

Mit diesen Worten läd't Horaz voll heiterer Laune den Torquatus ein, bei ihm die Vorfeier zu Kaisers Geburtstag zu halten,[4]) während er dem Vergil am Schlusse eines sehr hübschen Einladungs-Billets die berühmt gewordenen Worte zuruft: „Dulce est desipere in loco, süß ist's, tollen — am rechten Ort."[5]) — Jede glückliche Stunde, die Gott ihm schenkt, ergreift der Verständige mit dankbarer Hand und schiebt des Lebens Freuden nicht aufs Jahr auf.[6]) Er sorgt möglichst dafür, daß er am Abend sagen kann: „Vixi," der Tag war mein, ich habe ihn benutzt.[7])

Während nun so der Weise in der Gegenwart lebt und wirkt, während er den Tag benutzt, sieht er der Zukunft mit Ruhe entgegen. Laetus in praesens animus quod ultra est oderit curare.[8]) Uebertriebene Sorgen um dieselbe sind ja doch nutzlos. Gott hat die Zukunft weise in Nacht verhüllt; er lächelt über unsere eitelen Versuche, das Dunkel zu lichten; wir müssen uns auf den jedesmaligen richtigen Gebrauch der Gegenwart beschränken. Quod adest memento componere aequus.[9])

Wie in diesem Falle, so trägt der Weise überhaupt die mit dem Erdendasein nun einmal unvermeidlich verbundenen Beschränkungen und Mängel, Mühen und Leiden mit Ruhe und Fassung. Durch die Kraft seines Denkens und Willens, durch edle Resignation sich über sie erhebend, bewahrt er auch ihnen gegenüber unerschütterlich die Ruhe der Seele; mit Ergebung zieht er sich den Launen des Schicksals, dem Loose alles Endlichen gegenüber in sich selbst zurück; er hält den Grundsatz fest: Levius fit patientia, quidquid corrigere est nefas.[10]) Indem er schon in den Stunden des Glückes an den möglichen Wechsel desselben denkt, verliert er im Unglück die Fassung nicht, gibt er sich nicht selbst, gibt er die Hoffnung nicht auf.

> Sperat infestis, metuit secundis
> Alteram sortem bene praeparatum
> Pectus.[11])

> „Laß nicht, mein Dellius, hüllt sich der Himmel schwarz,
> Den Muth gleich sinken, noch, wenn die Sonne lacht,
> Dein Herz von Freuden ganz berauschen."[12])

---

1) Ep. I, 17 und 18.
2) Ep. I, 16, 17 ff.
3) Ep. I, 19, 33 ff.
4) Ep. I, 5, 12.
5) Carm. IV, 12.
6) Ep. I, 11, 22 ff.
7) Carm. III, 29, 43. Sehr häufig kehren diese Gedanken in den Carmina, den frühesten und spätesten, wieder; motiviert wird die Aufforderung zum Genuß des Lebens in der Regel durch den Hinweis auf die Kürze desselben; vergl. Carm. I, 9; I, 11; II, 11; I, 4; II, 3; II, 14; IV, 12.
8) Carm. II, 16.
9) Carm. III, 29, 29 ff.
10) Carm. I, 24, 20.
11) Carm. II, 10, 12 ff.
12) Carm. II, 3; vergl. auch Sat. II, 2 die schönen Lehren des Ofellus.

Wie der Weise des Glückes dankbar sich freut, wenn es bei ihm sich niederließ, so ist er ergeben, wenn es mit raschem Flügelschlag enteilt; er ist über Fortunas tückisches Spiel erhaben; der Frieden seines Herzens hängt ja von ihren Gaben nicht ab; in seinem eigenen sittlichen Wesen und Werthe, in der eigenen Brust sind seines Schicksals Sterne; hier versteht er auf alle Fälle Beruhigung und Trost zu finden.[1]) Mit dem Lächeln der Ergebung lindert er des Lebens Leid; ist doch nun einmal kein Glück ganz rein hier auf Erden.[2])

Endlich weiß sich der verständige Mensch insbesondere auch über die Kürze des Lebens und Daseins, über den unvermeidlichen Tod zu trösten. Indem er sich gewöhnt, jeden Tag als den letzten anzusehen, freut er sich dankbar jeder ferneren Stunde, die er noch erlebt.

Inter spem curamque, timores inter et iras
Omnem crede diem tibi diluxisse supremum:
Grata superveniet, quae non sperabitur hora.[3])

Wenn das Alter naht und das Leben immer mehr an Freuden verarmt, wenn Scherz und Spiel zu Ende sind,[4]) findet er in der während der früheren Jahre erlangten größeren Reife des Geistes und Charakters Ersatz dafür.[5]) Die Furcht vor dem Tode ist ihm fern; ruhig sieht er die Jahre schwinden; er feiert seine Geburtstage frohen Sinnes.[6]) Und wenn er schließlich am Ende des Lebens angelangt ist, so scheidet er ruhig aus ihm; im Bewußtsein, dasselbe vernünftig angewandt und eben deshalb glücklich gelebt zu haben, nimmt er befriedigt Abschied von der Welt, wie ein Gast, der gesättigt die Tafel verläßt.[7])

So ist denn der Weise, wie über sich selbst, wie über die Außenwelt, so auch über das Schicksal erhaben, indem er sich ihm gegenüber mit Ergebung in den stillen, unerschütterlichen Frieden seines Innern zurückzieht.

b. Beurtheilung der Verwandtschaft der Lebensphilosophie des Horaz mit dem Stoicismus und Epikureismus.

Nachdem wir damit die Lebensphilosophie des Horaz in ihren wesentlichsten Zügen, und zwar großentheils mit seinen eigenen Worten, zur Darstellung gebracht haben, wollen wir nun prüfen, in welchem Verhältnisse dieselbe zu den beiden philosophischen Systemen steht, zu denen der Dichter besonders Stellung genommen hat.

Bekanntlich bildet das oberste Princip der Ethik bei Epikur die Lust, bei den Stoikern die Tugend: also zwei Dinge, die sich anscheinend diametral entgegenstehen. Allein bei beiden handelt es sich um ein Drittes, um ein gemeinsames Ziel, das beide durch ihre Handlungen erreichen wollen, um die Glückseligkeit. Und indem so das letzte Ziel des Handelns bei beiden dasselbe ist, laufen auch trotz des anscheinenden Gegensatzes die von beiden eingeschlagenen Wege zu diesem Ziele nicht so sehr auseinander, wie man glauben könnte. Zeno setzt die Tugend wesentlich in die Zurückziehung aus der Sinnlichkeit, in die Apathie; Epikur die Lust wesentlich in die Gemüthsruhe, in die Ataraxie. Beide stimmen schließlich darin überein, daß der Mensch eine unbedingte und bleibende Befriedigung, daß er die Glückseligkeit nur dadurch zu finden vermöge, daß er zur Unabhängigkeit von allen inneren Reizen und äußeren Schicksalen gelangt, daß er durch Uebung des Willens und Bildung des Denkens eine vollendete Gemüthsruhe gewinnt. Der stoische, wie der epikureische Weise soll über Schmerz und Bedürfniß, über dolore und cupere erhaben sein. Und selbst die verschiedene Würdigung der Lust und der Tugend gleicht sich in beiden Systemen theilweise wieder dadurch aus, daß weder die Stoiker die Glückseligkeit von der Tugend, noch die Epikureer die Tugend von der Glückseligkeit zu trennen wissen; nach der Ansicht beider bedingen sich Tugend und Glückseligkeit gegenseitig, sind dieselben von einander unzertrennlich. Beide Systeme haben den gemeinsamen Hauptgedanken: das letzte Ziel des Menschen, das summum bonum, ist seine Glückseligkeit; diese hängt allein von dem Zustande seines Innern ab; sie besteht in der unerschütterlichen Ruhe des Weisen.[8])

Dieser Gedanke aber ist es, der, wie wir gesehen, auch der Lebensphilosophie des Horaz zu Grunde liegt. In seinem Nil admirari klingt gleichmäßig die stoische Apathie, wie die epikureische Ataraxie, ja auch die von uns nicht weiter in Betracht gezogene, verwandte skeptische Glückseligkeitslehre wieder. Die Grundlage seiner ethischen Ansichten bildet der allen diesen Systemen gemeinsam zu Grunde liegende Hauptgedanke, daß der einzige

---

1) Vergl. die vier letzten schönen Strophen von Carm. III, 29.
2) Carm. II, 16, 28 ff.
3) Ep. I, 4, 12 ff.
4) Ep. II, 2, 55—56.
5) Ep. II, 2, 211 ff.
6) Ep. II, 2, 207—210.
7) Sat. I, 1, 107 ff. Wie die vorhin mehrfach citierte Ep. II, 2, zu den spätesten, so gehört Sat. I, 1 zu den frühesten Dichtungen des Horaz; man sieht daraus, wie überall derselbe Geist in ihnen weht. — Ueber die bei den Alten häufig wiederkehrende, eigenthümlich resignierte Auffassung des unvermeidlichen Todes vergl. Friedländer, a. a. O., S. 649 ff.
8) Mit Benutzung von Zeller, a. a. O., S. 425 ff.

Weg zur Glückseligkeit in der Gemüthsruhe und in der Abwehr aller der Störungen bestehe, welche bald durch äußere Einflüsse, bald durch die Bewegung unsers eigenen Innern entstehen.

Hierin liegt die gleichzeitige wesentliche Verwandtschaft der Lebensphilosophie des Horaz mit der Ethik des Epikureismus und Stoicismus. Fragen wir aber nun weiter, welchem der beiden Systeme er näher stehe, so müssen wir uns zunächst des Unterschiedes derselben bewußt zu werden suchen.

Zeno und Epikur sind, wie wir gesehen, darüber einig, daß die Glückseligkeit des Menschen in der Gemüthsruhe bestehe. Getheilt sind sie dagegen in der Angabe der Mittel, durch die wir zu dieser Gemüthsruhe gelangen. Die Stoiker fassen an dem Menschen, der seine Befriedigung in sich selbst suchen soll, vorwiegend und fast ausschließlich die allgemeine, die Epikureer dagegen die individuelle Seite seines Wesens ins Auge. Jene suchen seine Glückseligkeit in der Unterordnung unter das Gesetz des Ganzen, in der Unterwerfung unter die allgemeine Weltordnung, in der Unterdrückung aller selbstischen Gefühle und Neigungen, in der Tugend als solcher; der Mensch soll seine innere Befriedigung finden in dem Bewußtsein der Pflichterfüllung oder des tugendhaften Handelns als solchem. Die Epikureer dagegen suchen die Glückseligkeit des Menschen in der Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Aeußeren; in der Befreiung des individuellen Lebens von aller Abhängigkeit und allen Störungen, in der Befreiung von Unruhe, Furcht und Gefahr, die sich aus der Tugend als ihre nothwendige Folge ergibt. Die Tugend ist dem Epikur deshalb nur Mittel zu dem außer ihr liegenden Zweck des glückseligen Lebens; aber allerdings ein so sicheres und unentbehrliches Mittel, daß er sich, wie schon bemerkt, weder die Tugend ohne Glückseligkeit zu denken weiß, noch die Glückseligkeit ohne Tugend, und daß deshalb auch er verlangt, man solle das Gute thun nicht äußerlich und aus Zwang, sondern aus Freude am Guten selbst. [1])

Daß Horaz der letzteren Anschauung, der des Epikur, unbedingt näher steht, als der stoischen, kann nach der vorangegangenen Darstellung seiner Lebensphilosophie nicht zweifelhaft sein. Denn erstens ist das wesentliche Motiv, mit dem er überall zur Tugend auffordert, nicht sowohl das in der tugendhaften Handlung als solcher liegende Glück, sondern vielmehr der Segen, den sie im Gefolge hat. Allerdings sagt er vereinzelt Ep. I, 16, 52: „Oderunt peccare boni virtutis amore," was einen stoischen Anklang hat, aber allenfalls auch auf epikureischem Standpunkte gesagt werden kann; [2]) allerdings gebraucht er ferner Ep. 1, 10, 12 stoische Schlagwörter, aber in einem ganz populären Sinne [3]): im ganzen aber motiviert er die Aufforderung zur Tugend stets mit dem Hinweis auf die wenn auch innerlich mit ihr verbundenen, so doch außer ihr liegenden segensreichen Folgen, mit dem Hinweis ferner auf die traurigen Folgen ihres Gegentheils, des Lasters, auf die Störungen, die Unruhe und Gefahr, die von ihm unzertrennlich sind. Es ist das von uns bei der Darstellung der Lebensphilosophie des Horaz hinlänglich gezeigt und überdies jedem Kenner des Horaz bekannt. —

Zweitens ist von dem stoischen Vernichtungskampfe gegen die individuellen Neigungen [4]) bei Horaz keine Rede; er erkennt dieselben überall als zu Recht bestehend an und verlangt nur die Mäßigung derselben, den modus, das tenere modum; er fordert nicht Unterdrückung, sondern Beschränkung der Begierden insoweit, daß der Mensch die sittliche Herrschaft über sich selbst behauptet und sich durch Affecte nicht aus dem zur vollen Gemüthsruhe nothwendigen Gleichgewicht bringen läßt. Aequam memento servare mentem. [5])

Drittens dringt Horaz statt der stoischen, starren Beugung des Einzelnen unter das Allgemeine mit aller Kraft auf die Zurückziehung aus dem Allgemeinen, auf die Zurückziehung des Individuums auf sich selbst. Sein Grundsatz ist: „Mihi res, non me rebus subjungere conor, ich suche die Welt mir, nicht mich der Welt dienstbar zu machen." Letzteres Ziel will er aber nicht etwa dadurch erreichen, daß er sie in seine Herrschaft zu bringen sucht, sondern ganz epikureisch dadurch, daß er sein Glück nicht von ihr und ihren Gütern abhängig macht, daß er sie nicht nöthig hat, daß er sich aus ihr zurückzieht. Bekannt ist seine entschiedene Vorliebe für die Zurückgezogenheit von öffentlichen Geschäften, für ein ländliches, contemplatives Stillleben auf seinem Sabinum. [6]) Der Thätigkeit im öffentlichen Leben ist Horaz in innerster Seele abgeneigt; er ist nicht πρακτικός, wie es die Stoa von ihren Anhängern verlangte; [7]) vielmehr ist das λάθε βιώσας des Epikur durchaus sein Grundsatz; [8]) er liebt, wie dieser, die ἐκχώρησις τῶν πολλῶν, [9]) secretum iter et fallentis vitae semitam. [10]) Im

---

[1]) Nach Zeller, a. a. O., S. 408.

[2]) Zeller, a. a. O., S. 408, Anmerk. 5.

[3]) Wenn überhaupt das Herausreißen einzelner Stellen aus einem Schriftsteller und die darauf gebauten Schlüsse in die Irre zu führen pflegen, so vor allem bei Beurtheilung des philosophischen Standpunkts des Horaz. Welche Sonderbarkeiten dabei herauskommen können, beweisen unter andern „Werner's Quaestiones Horatianae," in denen auf diese Weise herausgerechnet wird, daß Horaz von seinem 24—36. Jahre Epikureer, vom 36—45. Jahre Stoiker und von da bis zu seinem Ende ein „constans sectator Aristippi" gewesen sei.

[4]) Vergl. Zeller, S. 214 ff.

[5]) Carm. II, 3, 1—2.

[6]) Ep. I, 18, 104—112; Sat. II, 6, 60 ff.

[7]) Cic. de off. I, 7, 22.

[8]) Ep. I, 17, 9—10.

[9]) Diog. Laert. 10, 143.

[10]) Ep. I. 18, 103.

Geiste des Epikur erscheint ihm der Mittelstand als das goldene Lebensloos.[1]) So findet er sich auch, um noch einige Einzelnheiten anzuführen, mit Leichtigkeit in die neu entstandene Monarchie; wir finden bei ihm nichts von der unbeugsamen republikanischen Gesinnung, die sich derzeit mit dem Stoicismus zu verbinden pflegte; so theilt er ferner mit Epikur und seiner Schule die schwärmerische Neigung zur Freundschaft, die sich bekanntlich bei ihm bis zur Sentimentalität vertieft.[2]) Ueberhaupt ist der milde, wohlwollende und menschenfreundliche Sinn, der aus den Gedichten des Horaz spricht, mehr dem Epikur, als dem Rigorismus der Stoa verwandt.[3]) Gleich Epikur lehrt Horaz statt der stoischen Unerbittlichkeit die Pflicht der Versöhnung[4]) und die Nachsicht bei der Beurtheilung der Fehler des Nächsten, namentlich der Freunde;[5]) gleich ihm ist er menschenfreundlich und gütig gegen jedermann, auch gegen seine Sclaven.[6])

So groß indessen die Verwandtschaft der Ethik des Horaz mit der Epikurs auch sein mag, so kann man sie doch anderseits nicht als mit derselben identisch bezeichnen. Für das oberste Princip der epikureischen Ethik, die ἡδονή, tritt Horaz nirgends ein; er ignoriert dieses Schlagwort des epikureischen Systems vollständig, während es, wie wir gesehen, umgekehrt an manchen Stellen eher aussieht, als theile er das stoische Princip der Tugend. Auch im einzelnen erinnert seine Ethik, erinnern selbst die von ihm gebrauchten termini technici vielfach an die Stoa. Mit stoischem Ernst kämpft er gegen die Grundgebrechen in Staat und Familie an, namentlich in den Römeroden, aber auch sonst vielfach. Dann dürfen wir endlich vor allem nicht vergessen, daß von stoischen Principien aus das Leben in vielfacher Beziehung praktisch sich nicht viel anders gestaltet, als auf der Grundlage der epikureischen Lehre, weil ja, wie wir gesehen, der Grundgedanke beider Systeme derselbe ist, und daß mithin die Lebensanschauungen des Horaz, wenn sie Verwandtschaft mit dem Epikureismus verrathen, darum noch nicht immer einen Gegensatz bilden gegen den Stoicismus.[7])

So sind wir denn schließlich zu dem Resultate gekommen: Die Lebensphilosophie des Horaz ist weder mit der epikureischen, noch mit der stoischen Ethik identisch; verwandt ist sie beiden; näher steht sie Epikur. Sie stellt sich dar als eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die ohne Systematik sich in Freiheit über dem philosophischen Denken der damaligen Zeit aufgebaut hat, und die sich als widerspruchslose, einheitliche Lebensanschauung eines denkenden und sich klar gewordenen Mannes darstellt.

III.

Endurtheil über die philosophische Stellung des Horaz.

Die Stellung, welche Horaz, wie wir gesehen, zur Philosophie im allgemeinen einnimmt, seine vorwiegende Beschäftigung mit der Ethik und sein principiell eklektisches Verfahren, kennzeichnet ihn als ein Kind seines Volkes und seiner Zeit. Das gesammte philosophische Denken der Römer trägt, mutatis mutandis, denselben Charakter. Die nüchterne Verständigkeit der Römer, ihr an erster Stelle auf das praktisch Brauchbare gerichteter Sinn zeigt sich auch der Philosophie gegenüber. Dem Streite der philosophischen Schulen, der sich nach ihrer Meinung um unwesentliche Dinge dreht, legen sie keine große Bedeutung bei.[8]) Unbekümmert um den tieferen Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen entnehmen sie den verschiedenen Systemen das, was sich durch praktische Brauchbarkeit empfiehlt, was unmittelbaren Bezug aufs Leben hat. Auf wissenschaftliche Forschungen als solche, von denen sich kein erheblicher Einfluß auf das menschliche Leben wahrnehmen läßt, legen sie geringes Gewicht. Darum haben sie weniger Sinn für die Physik, als für die Ethik; darum finden ferner vorzüglich diejenigen philosophischen Systeme bei ihnen Aufnahme und Anklang, welche einen wesentlich ethischen Charakter tragen: das stoische und epikureische, sowie die skeptisch-eklektische Richtung der neueren Akademie.

Bei Horaz tragen außer diesem allgemeinen Zuge des römischen Charakters ferner noch andere, speciell in seiner Individualität liegende Gründe dazu bei, ihm die vorhin geschilderte ethisch-eklektische Richtung zu

---

[1]) Carm. II. 10, 5.

[2]) Die Freundschaft der Epikureer erfreute sich im Alterthum einer ähnlichen Berühmtheit, wie die der Pythagoreer; vergl. Cic. de fin. I, 20, 65; II, 25, 80.

[3]) Cic. de fin. II, 25, 80 nennt den Epikur „bonum virum et comem et humanum;" in gleicher Weise wird er auch sonst im Alterthum gerühmt.

[4]) Ep. II, 2, 110; Ep. I, 20, 25.

[5]) Sat. I, 3.

[6]) Sat. II, 6, 65—67.

[7]) Vergl. Zeller, a. a. O., S. 409.

[8]) Cic. de leg. I, 20, 53 erzählt lachend von dem Proconsul Gellius, derselbe habe einst den Philosophen in Athen den freundschaftlichen Rath gegeben, sie möchten sich doch über ihre Streitfragen gütlich vertragen, er sei gern bereit, den Mittelsmann zu machen. Im Grunde genommen hat der gute Proconsul nur der allgemeinen Anschauung der Römer einen freilich recht naiven Ausdruck gegeben.

geben. Seine poetisch angelegte Natur widerstrebt der starren Systematik, der trockenen Abstraction; sie läßt ihn die Wahrheit möglichst concret, in Bild und Beispiel schauen und darstellen. Besser als Crantor und Chrysippus lehrt ihm Homer, was edel, was gemein, was nützlich oder schädlich ist. [1]) Sein ungemein natürliches, gesundes und wahres Wesen ferner ist den bei allem Systematisieren der Consequenz zu Liebe so leicht mit unterlaufenden Spitzfindigkeiten und Uebertreibungen durchaus feind. Es ist bezeichnend, wenn er Sat. II, 2 seine schönen Lehren über die Einfachheit des Lebens dem Ofellus in den Mund legt, „einem Landmann, derben Verstandes, der ohne System Philosoph ist." [2])

Vor allem aber verräth sich in der philosophischen Stellung des Horaz dann auch die Zeit, in der er lebte. Wenn in der Geschichte eine philosophische Entwickelungsperiode abgelaufen ist, und die Spannkraft der in ihr entstandenen Systeme, die in der Regel, weil Kinder derselben Zeit, trotz ihres Gegensatzes doch nur verschiedene Seiten derselben Wahrheit vertreten, nachgelassen hat: so pflegen die während des abgelaufenen Denkprocesses gefundenen Resultate mehr und mehr die Fesseln des Systems und das Gewand der Schule abzustreifen und eben dadurch sich einander zu nähern. Es findet dann gewissermaßen eine Realisierung des absoluten Gewinnes statt, den die Menschheit aus den inzwischen stattgehabten Bewegungen des Denkens gezogen hat. Die philosophischen Erkenntnisse verlieren dabei formell an Wissenschaftlichkeit; aber in demselben Grade gewinnen sie materiell an Bedeutung für das Leben, indem sie in populärer Form Gemeingut der denkenden Menschheit werden. — So ging es mit den trotz ihres Gegensatzes innerlich durchaus verwandten Systemen der nacharistotelischen Philosophie, dem Stoicismus, Epikureismus und Skepticimus in Rom. Nachdem sich diese Systeme in Griechenland wissenschaftlich mehr oder weniger ausgelebt hatten und keine neue Gedanken mehr erzeugten, gewann der in ihnen liegende, wesentlich ethische Gehalt fern von der griechischen Heimat in der Römerwelt eine hohe *praktische* Bedeutung. Mit der ihnen eigenen, nüchternen Verständigkeit fassen die Römer wesentlich die praktischen Gedanken dieser Systeme auf und bilden daraus synkretistisch eine Philosophie zum Gebrauch für das Leben, eine Philosophie zu eigener sittlicher Aufrichtung und Stärkung, deren Bedürfniß man um so dringender fühlte, je trostloser sich die öffentlichen Verhältnisse gestalteten, und je mehr die überlieferte Volksreligion verfiel. Man verfährt dabei allgemein durchaus eklektisch; jedoch findet, wie natürlich, je nach der Individualität des Einzelnen, eine mehr oder weniger bedeutende Anlehnung an eins der vorhandenen griechischen Systeme statt; so bei Cicero an die Skepsis der neueren Akademie, bei Seneka an den Stoicismus. Horaz lehnt sich, wie wir gesehen, vorwiegend an den Epikureismus an, dem er sich vermöge seines weichen, menschenfreundlichen Charakters am verwandtesten fühlt. [3]) Daß er indessen sein Denken nicht mit der Lehre Epikurs identificiert, daß er vielmehr ebenso auch Verständniß für die äußerlich den directen Gegensatz zu Epikur bildende Lehre der Stoa zeigt, haben wir zur Genüge gesehen. [4]). Ueber diesen Systemen hat er sich eine eigene, selbständige Lebensanschauung gebildet, die ebenso als das Resultat seines angeborenen Wesens und seiner praktischen Erfahrungen, wie seiner philosophischen Studien erscheint.

Wollen wir nun diese Lebensanschauung schließlich einer kurzen *Kritik* unterziehen, so können uns zunächst ihre *Mängel* nicht entgehen. Denn abgesehen davon, daß ihr der ebenso instructive, wie tröstliche Blick über diese Welt hinaus in das Jenseits gänzlich abgeht, hat sie auch sonst ihre schwachen Seiten.

Die Lehre, welche Horaz verkündet, das sahen wir deutlich, ist mehr eine Anweisung zu zufriedener Entsagung, als zu lebensfroher That. Indem er das Glück des Menschen wesentlich in die leidenschaftslose Selbstbefriedigung des Subjects, in das otium setzt, indem er die Thätigkeit des Menschen wesentlich auf die Cultur des eigenen Herzens verweist, begibt er sich der Motive zu thatkräftiger Wirksamkeit nach Außen, im und für das Leben; ein gewisser weichlicher *Quietismus* wird dadurch bedenklich nahe gelegt. [5]) — Indem ferner von ihm so das persönliche Wohlergehen des Einzelnen als das letzte Ziel des Lebens hingestellt wird, indem er das sittliche Handeln wesentlich im Interesse des eigenen Glückes fordert, erscheint damit ein wenn auch noch so veredelter und vergeistigter *Egoismus* als oberstes Motiv der menschlichen Handlungen, und der *Eudämonismus* als letztes Ziel derselben. An kräftigen Beweggründen dagegen zu *opferwilliger* Thätigkeit für den Nächsten, die Familie, das Vaterland fehlt es, also an Motiven zu den Handlungen und Bestrebungen, die wir

---

[1]) Ep. I, 2, 45.

[2]) Ofellus rusticus, abnormis sapiens crassaque Minerva; vv. 2—3.

[3]) Die philosophische Bedeutung des Horaz soll durch diese Parallele nicht mit der des Cicero und Seneka gleichgestellt werden; Horaz ist eben nur ein *philosophischer Dichter*. Indessen hat er als solcher auf die Lebensanschauungen seiner und der folgenden Zeit unzweifelhaft einen größeren Einfluß ausgeübt, als die meisten damaligen systematischen Philosophen.

[4]) Ebenso hat umgekehrt der stoische Seneka sehr viel Anerkennung für Epikur; vergl. Sen. vit. be. 13, 1: in ea quidem ipse sententia sum (invitis hoc nostris popularibus — die Stoiker — dicam) sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris tristia: voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur, et quam nos virtuti legem dicimus eam ille dicit voluptati . . . itaque non dico, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito. — Ep. 33, 2: apud me vero Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit. — Vergl. über die unbefangene Würdigung Epikurs durch Seneka Zeller, a. a. O., S. 618.

[5]) Bitter spricht sich Cic. de amic. 47—48 gegen einen solchen leidenschaftslosen, selbstbefriedigten Quietismus aus der allerdings ja auch den directen Gegensatz gegen sein eigenes Wesen bildet.

doch unter allen Umständen als die höchsten und erhabensten des Lebens ansehen müssen. Horaz fordert allerdings in seinen Gedichten mit begeisterten Worten wiederholt [1]) auch zu solchen Handlungen auf; — wie hätte er sie als Mensch und als Römer zu ignorieren vermocht! — aber aus seiner philosophischen Grundansicht von der Aufgabe des Menschen gehen sie nicht als eine absolute Nothwendigkeit hervor.

Seine ganze Auffassung des Lebens verräth den vollendeten Bruch mit der antiken Staatsidee. Während nach den Anschauungen des Alterthums der Mensch nur des Staates wegen da ist; während nur die Thätigkeit für das Gemeinwesen, als Staatsmann oder Krieger, des freien Mannes würdig erscheint: bildet bei Horaz, wie schon bemerkt, die Cultur des eigenen Herzens, die harmonische Ausbildung des eigenen Wesens die höchste Aufgabe des Menschen. Er tritt demgemäß ein für die Idee von der Berechtigung und dem Glück eines von öffentlichen Geschäften zurückgezogenen, sich selbst, den Musen gewidmeten Lebens, deren Dienst man früher in Rom Sclaven und Freigelassenen überwiesen hatte. Ep. II, 1, 93—110 weist Horaz darauf hin, wie der Zeitgeist sich geändert habe, wie man allgemein in Rom anfange, den schönen Künsten zu leben. Von vv. 111—138 hebt er dann in schöner Weise die Vortheile hervor, welche diese Veränderung mit sich bringe, nämlich die Hebung der ästhetischen und sittlichen Bildung, der Humanität. — So sieht man denn aus den Gedichten des Horaz deutlich, daß er zu einer Zeit lebte, wo trotz alles äußeren Glanzes und aller Machtfülle des römischen Weltreichs der öffentliche Geist und das öffentliche Leben anfängt, auf Jahrhunderte hinaus mehr und mehr zu verkümmern, und dagegen das Privatleben in den Vordergrund tritt; wo der Mensch aufhört, ein ζῶον πολιτικόν im antiken Sinne zu sein, und an die Stelle des Bürgers der Mensch, an die Stelle des Staates die Welt tritt.

Mag nun damit immerhin das staatliche Leben des Alterthums einen Rückschritt gemacht haben: die Menschheit ist dadurch auf ihrer Bahn zu höherer Cultur um ein mächtiges Stück vorwärts gekommen. Die Idee, welche in diesen Zeiten des absterbenden Alterthums geboren ist und den directen Gegensatz gegen dasselbe bildet: die Idee der Berechtigung und Bedeutung des Individuums und des individuellen Lebens als solchen, die humanistischen und kosmopolitischen Ansichten, haben für alle Zeiten siegreich die Welt erobert. —

Von diesen humanistischen Ideen sind die Gedichte des Horaz getragen. Sein oberstes Streben geht dahin, den Menschen äußerlich und innerlich frei zu machen, ihn sowohl den Leidenschaften seines eigenen Innern als der Außenwelt gegenüber zu freier Selbstbestimmung, zur sittlichen Freiheit zu erheben. Ueberall führt er deshalb den Menschen aus der Außenwelt in sich selbst zurück und lehrt ihn in der schönen Harmonie eines gebildeten Geistes und eines in sich befriedigten Gemüthes das höchste Glück suchen und finden. Trotz der Schwächen, an denen, wie wir zuvor gezeigt, seine philosophischen Ansichten im ganzen leiden, trotz mancher seiner Anschauungen im einzelnen, die tief unter dem gehobenen Standpunkte der modernen, der christlich-germanischen Welt stehen, [2]) wird dieser Geist edler Menschlichkeit, der seine Lieder durchweht, ihnen für alle Zeiten die Unsterblichkeit sichern. Sein ethischer Grundgedanke, daß alles wahre Glück des Menschen nur über Geistes- und Charakterbildung, über Erkenntniß und Selbstbeherrschung sich aufbauen lasse: er kann nie an Wahrheit verlieren. — Der daraus hervorgehende Gedanke ferner, daß Weisheit und Tugend dem Menschen nothwendig Glück und Segen, daß ihr Gegentheil, Verkehrtheit und Leidenschaft, ihm nothwendig Unheil bringen muß: er wird stets, wenn auch nicht das höchste, so doch eins der einleuchtendsten und wirksamsten Motive der Sittlichkeit bilden. — Und wie wäre es wohl möglich, in erhabeneren Worten, in ergreifenderen Bildern und eindringlicheren Vorstellungen, als sie Horaz angewandt, vor der leider in der Welt so weit verbreiteten, trübseligen Verflachung und Veräußerlichung des Lebens und Daseins, vor dem moralischen Untergange auf der wilden Jagd nach Geld, Ehre und Genuß zu warnen! — Auch die wichtige, große Lehre einer edlen Resignation, welche gegenüber den unabänderlichen Unvollkommenheiten des menschlichen Daseins überhaupt und in so vielen verkehrten Lagen und Verhältnissen des Lebens insbesondere der Seele allein Beruhigung und ungestörten Gleichmuth zu geben vermag, welche kein denkender Mensch ganz, und der beste oft am wenigsten entbehren kann: sie ist von Horaz mit einer solchen Wärme der eigenen Ueberzeugung verkündet worden, daß sie ihren Eindruck bei keinem denkenden Leser verfehlt.

So kann denn der Jüngling in des Herzens ungestümen Drang bei dem unsterblichen Dichter Mäßigung und Selbstbeherrschung, eine höhere, edlere Auffassung des Lebens und Lebensglückes lernen; während der gereifte Mann unter der Jahre wechselnden Freuden und Mühen, Hoffnungen und Enttäuschungen hin und wieder gern einmal bei dem alten Sänger einkehrt, um in seinen geistvollen Liedern Erhebung und Genuß zu suchen und zu finden.

---

[1]) So in den Römeroden, namentlich Carm. III, 2: dulce et decorum est pro patria mori; derselbe Gedanke Carm. IV, 9 am Schluß. — Carm. III, 5 wird Regulus als Beispiel des Patriotismus und der Selbstaufopferung hingestellt. — Sat. II, 2, 104: cur, improbe, carae non aliquid patriae tanto emetiris acervo?

[2]) So seine Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse. Horaz hat sich hier nicht über die allgemeinen, niederen Anschauungen des Alterthums erhoben.